Manuali di base

Lorenzo Braccesi

Guida allo studio della storia greca

GLF Editori Laterza

Questo libro si affianca alle altre analoghe guide storiche la cui comune griglia di base (Concetto, periodizzazione, problemi Le grandi questioni Le Fonti Come lavora lo storico) è stata pensata ed elaborata in funzione della nuova didattica universitaria. Oggi che il vecchio corso monografico è morto per sempre, l'ambizione di questa Guida allo studio della storia greca è quella di offrire non senza originalità allo studente spunti per una riflessione sulla disciplina e al docente argomenti di discussione e di ulteriore approfondimento.

Manuali di base

Lorenzo Braccesi

Guida allo studio della storia greca

Sommario

Premessa

agli splendidi allievi subalpini,
trent'anni dopo

Una *Guida* non è un manuale, ma può utilmente, e in forma più incisiva, orientare allo studio dei suoi contenuti[1]. Tanto più al giorno d'oggi, in cui le scuole secondarie non solo frantumano lo studio della storia antica, ma limitano anche una qualsivoglia approfondita preparazione nelle discipline classiche.

Cosa dunque racconta questa *Guida*? Racconta tutto ciò che il manuale solitamente non dice o, nei casi migliori, sottintende. Informa, cioè, sui concetti fondanti per lo studio della storia della grecità, sul suo rapportarsi con la storiografia antica e moderna, sul perenne riattualizzarsi delle sue eredità culturali, che sono ancora oggi alla base delle nostre più pregnanti esperienze del vivere politico. Lo stesso concetto di Europa – tornato di dirompente attualità – è nato in ambito ellenico!

Lo studente ha oggi bisogno, come non mai, di riapprodare, a ritroso nei secoli, al mondo della grecità per riappropriarsi, alla radice, dei valori di esperienze politiche, spirituali e scientifiche che sono alla base del proprio «vissuto» quotidiano. L'ambizione della *Guida* è che da essa egli possa ricevere una serie di stimoli che lo inducano, anche solo per poco, a trasformarsi in un potenziale ricercatore. Infatti, l'ottica di queste pagine è quella che proietta in primo piano il laboratorio e lo strumentario dello storico, teso, in forma sempre più raffinata, a interrogare le scarse e casuali, e talora evanescenti, fonti documentarie in suo possesso.

La *Guida* – che nasce da una trentennale esperienza di docenza universitaria – mira, inoltre, a offrire un inquadramento incisivo sulle grandi questioni della storia della grecità. Le quali, da un lato, potranno invogliare lo studente a propri personali approfondimenti e, dall'altro, potranno suggerire al collega spunti di riflessione per elaborare una didattica nuova e alternativa al vecchio corso monografico.

Altro non mi resta da aggiungere, se non che la fatica che ha portato alla scrittura di questa *Guida* non è solo mia. È stata, infatti, condivisa dall'amico e collega Flavio Raviola, l'ultimo dei miei splendidi allievi subalpini, che ha selezionato ed elaborato tutti i materiali relativi al quarto capitolo (nonché al § 4 del primo capitolo, tematicamente a questo congiunto), curando inoltre le Bibliografie e la ricerca delle fonti documentarie. A lui ancora il mio ringraziamento.

L.B.

Università di Padova, dicembre 2004

Abbreviazioni

Arist. (Plutarco) *Vita di Aristide*
Aug. (Svetonio) *Vita di Augusto*
Bibl. (Fozio) *Biblioteca*
Cam. (Plutarco) *Vita di Camillo*
Epist. (Orazio) *Epistole*
Eth. Nicom. (Aristotele) *Etica Nicomachea*
FGrHist *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (cfr. cap. 3, Bibliografia, § 3.2)
Iph. Aul. (Euripide) *Ifigenia in Aulide*
Machab. (Bibbia) *Libro dei Maccabei*
M. L., *SGHI* Meiggs, Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (cfr. cap 3, Bibliografia, § 3.2)
Op. (Esiodo) *Le opere e i giorni*
Per. (Plutarco) *Vita di Pericle*

Phil. (Isocrate) *Filippo*
Pol. (Aristotele) *Politica*
Pyth. (Pindaro) *Pitiche*
SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum* (cfr. cap. 3, Bibliografia, § 3.5)
Tusc. (Cicerone) *Tuscolane*

[1] Tra i manuali scritti da studiosi italiani, attualmente sul mercato, si consiglia la lettura di D. Musti, *Storia greca*, Laterza, Roma-Bari 1989 e successive ristampe (nonché Id., *Introduzione alla storia greca*, Laterza, Roma-Bari 2004[4]) o di L. Braccesi, F. Cordano, M. Lombardo, A. Mele, *Manuale di storia greca*, Monduzzi, Bologna 2003[2].

1. Concetto, periodizzazione, problemi

1.1. *Storia greca o storia dei Greci?*

Esiste una storia greca, o non piuttosto una storia dei Greci? La risposta ci è offerta dal cosiddetto Vecchio Oligarca, autore della *Costituzione degli Ateniesi* (2, 8), che ci è tramandata sotto il nome di Senofonte:

> Per lo più i Greci usano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vita e le proprie vesti; ma gli Ateniesi usano una miscela di costumanze proprie di tutti i Greci.

Su Atene torneremo [2.6]. Chi scrive fotografa la grecità nell'età del definitivo approdo del suo cammino evolutivo. In realtà, in piena età classica, i singoli Greci erano facilmente riconoscibili nella loro appartenenza a una determinata etnia per il tratto esteriore, per il dialetto usato, per il taglio dell'acconciatura, per la foggia delle vesti, per la varietà delle armature, per le preferenze alimentari. Inoltre, a livello pubblico, appartenendo a distinte comunità sovrane, si distinguevano per le divinità di riferimento, per i culti praticati, per i codici comportamentali, per i calendari in vigore, per i sistemi metrologici e monetali, per gli ordinamenti politici, giuridici e sociali. Tante le diversità all'interno del pianeta ellenico da indurci senz'altro a riflettere sulla legittimità non solo dell'espressione «storia greca», ma anche di definizioni troppo generalizzanti, e perciò coercitive, del tipo «diritto greco» o «religione greca».

Non esiste dunque una storia greca, bensì una storia dei Greci. Ma chi sono costoro? Il nome di «Greci», quale oggi noi l'usiamo, in un'accezione culturalmente globale, e in una dimensione etnicamente aggregante, è estraneo al mondo ellenico. Con questo termine i Romani designarono per estensione le genti elleniche, dal nome di *Graikòi* che pare portassero quelle genti con le quali essi vennero per primi a contatto sul suolo d'Italia. Ma i Greci, già da epoca antica, definivano se stessi *Hèllenes*, termine originariamente tessalo, che accomunava fra loro le genti settentrionali per la prima volta raccolte in una confederazione politica e religiosa attorno al più celebrato santuario del mondo ellenico, quello di Delfi. Dunque *Hèllenes*, Elleni, con una definizione globale che abbraccia insieme le tre stirpi in cui si riconoscevano i Greci in epoca storica: Ioni, Dori, Eoli. Prima di questa età, che tradizionalmente etichettiamo come «arcaica» (secoli VIII-VI), e prima dello iato – se non di rottura, certo di documentazione – che si frappone fra grecità del secondo e del primo millennio, i Greci sono noti essenzialmente come Achei. Lo testimoniano i documenti ittiti contemporanei e l'attesta la sopravvivenza del nome, in un'accezione preminente, nell'epica omerica.

Tali precisazioni di nomenclatura acquistano più pregnante significanza storica se si considera che i Greci mai ebbero unità politica e spesso neppure continuità territoriale di insediamento. Così *Hèllenes* è nome etnico che non designa appartenenti a una stessa compagine statale, ma popoli fra loro consanguinei che si riconoscono in una medesima dimensione sociale e culturale, pure al di là di legami interpolitici e di vincoli territoriali. Comunanza di lingua, di costumi e di religione qualificano gli Elleni, più ancora che per associazioni di componenti etniche, per opposizione al concetto, esasperato e quasi razzistico, di «straniero», cioè di *bàrbaros*. Così *Hellàs* è una definizione non traducibile con «Grecia», intesa come l'odierna realtà politico-geografica, ma semmai con «grecità». Definizione che oggi possiamo assomigliare a espressioni o concetti per noi più abituali, del tipo – per esemplificare – di «mondo arabo» o di «società ispano-americana». Cosa è la *Megale Hellàs*, la *Magna Graecia*, la Grecia di Italia? Non certo una *Hellàs* più grande in prospezione geografica o economica o culturale, ma parte costitutiva di una *Hellàs*, la quale in questo caso è divenuta grande, e quasi senza frontiere, dilatandosi a occidente. Dove approda il navigante greco lì è la

Hellàs, che diventa grande, cioè *megale*, quanto più egli dilata la propria sfera di irradiazione. La definizione non presuppone un intento comparativo, ma solo un'affermazione di legittimo orgoglio.

Se però *Hellàs* equivale a «grecità», non possiamo che ribadire come non esista una storia greca, ma solo una storia dei Greci. La quale, di necessità, è somma, o sintesi, di tante storie locali. Greca è Atene (*Athènai*), in area metropolitana, come città elleniche, indipendenti e sovrane, sono Marsiglia (*Massalìa*) in Gallia, Cirene (*Kyrene*) in Africa, Istro (*Histros*) alla foce del Danubio. Socialmente, solo la somma di tante microstorie crea l'espressione di un'identità collettiva. Politicamente, solo la somma di tante, variate, microstorie consente la decodificazione unitaria per una pagina centrale della storia del Mediterraneo antico.

Abbiamo detto che tre sono le stirpi in cui si riconoscono gli *Hèllenes* in età storica, classificandosi come Ioni, Dori ed Eoli. Ma le originarie affinità di dialetto e di cultura presto si affievoliscono in processi di trasmigrazione che, di necessità, come in tutti gli esodi, vengono a interessare più gruppi etnici. Nascono così la Ionia, la Doride e l'Eolide sulle coste dell'Asia Minore e sulle prospicienti isole della Troade e del Dodecanneso. I Greci di Asia, e in particolare gli Ioni, sono i primi a doversi «autodefinire» al contatto delle più evolute civiltà anelleniche dell'Asia: espressioni dei regni di Frigia e di Lidia o dei distretti di Licia e di Caria, tutti, col tempo, fagocitati nel grande impero persiano, soprannazionale e plurietnico. Nel loro processo di «autodefinizione» gli Ioni crearono un'associazione federativa – un Panionio – con medesime festività e tradizioni culturali, e con la medesima aspirazione a riconoscersi in una comune madrepatria adottiva. Che, in opposizione alla dorica Sparta, e non senza violente strumentalizzazioni, sarà Atene. Ma, in effetti, gli Ioni di Asia nascono da un crogiolo di razze, ed è proprio per questo motivo che sono spinti a crearsi un'identità comune. Lo attesta, senza disincanti, Erodoto (1, 146, 1-2), che è un testimone privilegiato in quanto nato sì nella Doride di Asia, ma educatosi alla scuola di Atene:

> Sarebbe molto stolto dire che questi Ioni siano più Ioni degli altri o che abbiano origini più nobili: [proprio] essi, di cui sono parte non piccola gli Abanti dell'Eubea, i quali non hanno nulla in comune con gli Ioni, neppure il nome. Vi si sono quindi mescolati Mini di Orcomeno, Cadmei, Driopi, Focesi distaccatisi dai propri consanguinei, Molossi, Arcadi, Pelasgi e Dori di Epidauro. Quelli venuti dal pritaneo di Atene, e che si reputavano i più nobili fra gli Ioni, non avevano condotto donne al seguito, ma si unirono con donne di Caria di cui avevano ucciso i genitori.

Di fatto l'identità di Ioni e di Dori sopravvive più come grande stereotipo di impronta etico-culturale, anziché come genuina coscienza etnica. Sopravvive, cioè, in dimensione strumentale, con un processo rigenerativo che è riciclato di continuo dalla propaganda di Atene e di Sparta: con formule, care ai filosofi, ma prive di giustificazione nella prassi quotidiana, quali «vivere da Ioni» (e quindi con il gusto per la vita, per la cultura, per la musica, per il dibattito e per un ordinamento democratico) o «vivere da Dori» (e quindi con il culto per l'austerità, per la disciplina, per l'obbedienza, per il valore e per un ordinamento oligarchico). Ciò avviene in un'età che etichettiamo come «classica» (secoli V-IV), nella quale, appunto, quelle di «Ioni» e di «Dori» sono mere etichette di comodo, utili a favorire il gioco delle alleanze negli scontri fra superpotenze; ma nulla più. Come prova la graduale eclisse della definizione etnica di «Eoli», determinata dalla sua minore capacità aggregante in politica estera perché estranea a un «bipolarismo» che ormai solo contrappone le due grandi superpotenze, cioè la ionica Atene e la dorica Sparta.

Abbiamo indugiato su Ioni, Dori ed Eoli, ma non dobbiamo pensare che gli *Hèllenes* che si riconoscono in queste tre stirpi si siano limitati a un arcaico – quasi ancestrale – espansionismo sulle coste dell'Asia Minore e sulle limitrofe isole dell'Egeo, ché il raggio della loro espansione, a oriente e a occidente, si dilata ben oltre. L'area geografica degli insediamenti greci, che ha come centro propulsore l'area metropolitana – cioè la penisola dell'Ellade, e quindi l'Egeo con entrambe le sue coste –, disegna infatti una sorta di ellisse ideale intorno all'intero bacino del Mediterraneo con dilatazione al Mar Nero. Motivo per il quale, parlando dei Greci, dobbiamo constatare come essi, il più delle volte, non si insedino in stanziamenti che abbiano fra loro continuità territoriale o presentino identici codici di relazione con le limitrofe popolazioni indigene: dove queste furono primitive, i Greci, infatti, imposero loro una dominazione economica, e talora anche politica, mentre dove queste furono culturalmente emergenti, nonché organizzate in robusta compagine statale, essi, pur non abdicando alle forme dell'autogoverno, dovettero accettarne la sovranità. Elemento comune agli insediamenti ellenici, dovunque disseminati, è invece la contiguità al mare. L'ellisse ideale disegnata intorno al Mediterraneo e al Mar Nero ne interessa solo le coste, con breve raggio di estensione nell'entroterra: quasi un dominio di vie di acqua con infiniti punti di

approdo più che un dominio territoriale, compatto e proiettato alla conquista di regioni continentali.

Il mare, per i Greci, è sempre l'arteria principale di espansionismo [2.1]. Essi si insediano sulle sue coste non diversamente da come altri popoli del Vicino o Medio oriente sviluppano la propria civiltà attorno a un fiume: il Nilo, il Tigri, l'Eufrate, l'Indo, il Gange. Ulisse, il greco Odisseo, è il modello di riferimento, avendoli preceduti alla scoperta di sempre nuove rotte marittime! Come per l'eroe omerico, la grande e quotidiana avventura transmarina ne tempra l'ingegnosità, assicurando loro – giunti a destinazione – i mezzi di sussistenza. Il dato è importante. Infatti, il suolo dell'area metropolitana, per gran parte arido e impervio, consente limitate risorse agricole, inferiori alla richiesta legata al tasso di incremento della popolazione. Donde, per le frange sociali più povere, la necessità stringente dell'emigrazione, con conseguente trasformazione, nelle patrie di origine, di strutture legate alla terra in strutture aperte al commercio e all'espansionismo transmarino. Fenomeni centrali per la storia della grecità: destinati a originare la grande colonizzazione di età arcaica e quindi l'instaurazione di tirannidi rivoluzionarie. Le quali spezzeranno il potere di consorterie aristocratiche legate alla terra, preludendo, in nuova dinamica sociale, a una più matura coscienza della città-stato e, in non pochi casi, al decollo del suo regime democratico.

Quello dell'emigrazione è peraltro, e comunque lo si valuti, un fenomeno già presente in età micenea, al tempo dei reami achei. Infatti, anche la grecità del secondo millennio sperimenta un espansionismo transmarino che anticipa – e, sorprendentemente, sempre nelle medesime aree – la più nota colonizzazione o frequentazione commerciale di epoca storica. Fu anche allora l'insufficienza di terra a costituire la molla per un'irradiazione di respiro mediterraneo? Non lo possiamo escludere. Come non possiamo escludere che proprio tale irradiazione abbia determinato uno scontro violento con le grandi potenze allora detentrici del dominio del mare o del controllo degli stretti: Creta e Troia.

L'avventura greca è comunque figlia della fame. Lo si è sottolineato più volte, e giova ancora ripeterlo. Il suo primo interprete è Ulisse: innata allo spirito ellenico è, come per l'eroe, l'arte di sopperire con la tecnica alla povertà dei doni della natura. L'emigrazione al di là del mare e la capacità di insediarsi in terre lontane, ricreandovi proiezioni della patria di origine,

sono peraltro, per i Greci, attitudini favorite sì dalla padronanza di un mare che per loro è sempre dietro l'angolo, ma anche attitudini facilitate dallo stesso assetto geografico e climatico della penisola ellenica. Da un lato, infatti, l'asperità di un clima, per nulla moderato, con enorme escursione termica fra estate e inverno, li allena ad adattarsi agli ambienti più diversi: ai calori estivi del deserto libico come ai rigori invernali del delta danubiano; dall'altro, l'estrema varietà delle linee di costa e dei rilievi montuosi, che si frangono in mare, consente loro di riscoprire anche in terre lontane paesaggi conosciuti da sempre. Non a caso, in una regione periferica come la sponda occidentale dell'Adriatico, l'unica colonia di tutto rispetto che essi fondano è ad Ancona, laddove il promontorio del Conero spezza la monotonia di un litorale piatto e sabbioso, rigenerando così un paesaggio «alla greca».

Abbiamo insistito sull'avventura dei Greci al di là delle frontiere domestiche per mostrare come frammentato sia il loro pianeta insediativo. Se poi a ciò assommiamo la constatazione che in area metropolitana ogni «campanile» rappresenta un'entità indipendente e sovrana, ci rendiamo allora conto di quanto sia arduo indagare in forma totalizzante la storia della grecità. A livello politico, infatti, non c'è un elemento accentratore e comune intorno al quale coordinare l'indagine; almeno se rifiutiamo surclassati schematismi di marca idealistica che teorizzano la «storia» come *pàideusis* – cioè come perenne palestra educativa – e quindi assegnano alla storia della grecità, colta nelle sue emergenze, il ruolo di *historìa* di *pàideusis*. A livello socio-economico, d'altro canto, troppi sono gli elementi centrifughi che, per loro individuali peculiarità, precludono un discorso globale senza trascinarci in nuovi schematismi di matrice antropologica o in troppo rigide interpretazioni di stampo marxiano. Se una costante comune possiamo rintracciare nella storia dei Greci, a partire dalle origini fino ad arrivare all'età che etichettiamo come «ellenistica» (secoli III-I), questa è la concezione localistica della comunità sovrana, la quale, il più delle volte, si esplica nella creazione della città-stato protesa a un'armonica ripartizione di poteri, pure a prescindere, beninteso, dalle differenti forme costituzionali che li possono ispirare. Tale la *polis* [1.4]: essenza e limite della storia dei Greci nella concezione idealista, espressione di ideologia della classe dominante nell'interpretazione marxiana.

La sua tenace controfaccia, sopravvissuta fino all'età classica, è una grecità legata ad ancestrali strutture cantonali: la grecità degli *ethne*, delle etnie nazionali. Ma è anch'essa orgogliosa di una concezione localistica della comunità sovrana, che esplica attraverso l'istituzione di forme federative. È la *polis*, però, che esalta e circoscrive la vicenda spirituale e l'avventura materiale dell'uomo greco. Il sentimento di appartenenza alla comunità, intesa come città-stato, è all'epicentro del suo mondo di valori e da esso dipendono tutte le altre identità sociali, minori o maggiori. Nella *polis* si sublima un'esperienza politica, intellettuale, artistica, speculativa, tecnica, che è alla base della cultura occidentale. In essa si consuma il dramma della grecità classica, allorché Atene, con feroci contraddizioni all'interno del suo sistema, ne teorizza lo statuto quale miscela di costituzione democratica e di ideologia imperialista: quale *polis tỳrannos*, città esemplare e per questo motivo predestinata al primato e al dominio. L'arco ascendente della storia dei Greci, in età classica, nelle sue esperienze più vitali, è per gran parte segnato dalla creazione e dal potenziamento della *polis* come superamento di ancestrali forme di coesione politica. L'arco discendente, invece, dall'impossibilità di elaborare forme costituzionali capaci di mediare durevolmente le contraddizioni insite nei singoli sistemi, oppure capaci di avviare le città-stato, le *pòleis*, a un processo di integrazione in uno stato soprannazionale. A ben vedere, neppure la lingua fu, come la concezione della *polis*, elemento unificante per la grecità. Infatti, dai Greci di età classica non pochi popoli di lingua ellenica, stanziati fra Macedonia ed Epiro, sono ritenuti barbari perché a essi estranea la concezione della *polis*. Mentre, da parte degli stessi Greci, portati a considerare i non-Elleni esseri inferiori, si dà almeno un caso nel quale una comunità straniera si vede assegnata l'etichetta di «città ellenica» per riconoscimento di affinità strutturali nella concezione della città-stato. Tale la Roma arcaica: addirittura *polis hellenìs* nella speculazione di marca aristotelica per giustificazione della sua conturbante vitalità [2.12].

Abbiamo detto che non dobbiamo ridurre la storia della grecità a *historìa* di *pàideusis*. Infatti, ciò facendo, equipareremmo la storia della grecità alla storia ateniese, in ottica, oltretutto, di mera storia della cultura. Ma quando nasce tale insidiosa sovrapposizione fra Atene e il resto della grecità? In una *Guida allo studio della storia greca* non possiamo tacere che la sua

matrice è antica. Sono gli stessi Ateniesi che si proclamano Elleni nell'accezione più totalizzante, irretendo per sempre, con strumentali messaggi, le generazioni venture. Nel passato, essi rivendicano il primato in quanto discendenti da un popolo autoctono, cioè non immigrato in Grecia da altra terra, laddove gli Spartani, nella teorizzazione più benevola, possono vantare di avere avuto la loro terra «in dono» da Eracle e di avere acquisito la Messenia per «diritto della lancia». Nel presente, rivendicano il primato perché essi stanno agli altri Elleni esattamente come gli altri Elleni stanno ai barbari [2.7]. Donde, per Isocrate (4, 50), ne deriva che sono «Elleni» solo coloro che si sono acculturati alla scuola di Atene. Non conta tanto l'origine etnica, quanto l'apprendistato nella capitale della filosofia, della letteratura e dell'arte! Tale dunque la radice prima della sovrapposizione, dannosa e depistante, fra storia della grecità e storia ateniese, nonché dell'equivalenza fra Elleni e Ateniesi. Dalla quale germina – già delineandosi la crisi della *polis tỳrannos* – la chiusa sofferta e disperata dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide (vv. 1400-1):

Agli Elleni conviene imperare sui barbari, e non ai barbari, / o madre, sugli Elleni. Quelli sono schiavi, noi uomini liberi.

1.2. *L'arco cronologico*

Gli scrittori greci, trattando di storia, distinguono fra storia «locale» (narrazione di vicende pertinenti la *polis*) e storia che possiamo definire «nazionale» (narrazione di vicende, totalizzanti o settoriali, pertinenti tutta la grecità). I moderni no. Se essi scrivono una storia di Sparta o di Marsiglia, non scrivono di storia locale, bensì di storia tematica, a respiro monografico, come tematica può essere definita la storia di Erodoto sulle guerre persiane o la storia di Tucidide sulla guerra del Peloponneso. Inoltre, gli antichi, scrivendo di storia, locale o nazionale, hanno un solo problema: quello dell'inizio della trattazione, mai quello della fine, che è, invece, il grande assillo che tormenta tutti i moderni che provino a tracciare una storia della grecità.

Partiamo dalla storia locale, e dall'ottica cronologica alla quale si àncora e nella quale si motiva la storiografia greca. Il problema – come abbiamo detto – è quello dell'inizio della narrazione. Quando incomincia la storia di ogni singola città? Si identifica con l'intero suo passato storico a partire dalla fondazione fino all'età presente? Oppure si riconosce in esso solo a partire da un preciso evento storico, come una rifondazione o una rivoluzione o una restaurazione sociale? Quale, infine, il passato storico? Reale, o anche leggendario? Tali e tante domande ci portano a riflettere su un tema di assoluta centralità nell'indagine sugli orizzonti cronologici del «cittadino» della *polis*, del *polites*. Che è quello della continuità o della discontinuità della propria storia nel processo della sua autocoscienza. Per lui – possiamo affermarlo con certezza – la storia della *polis* non conosce interruzioni anche nel caso di profondi sommovimenti sociali o di brusche mutazioni costituzionali; per lui la storia non ha fratture tra un passato leggendario e un presente reale.

La storia della *polis* non conosce interruzioni, ma cambia corso ogni volta che muta la sua *politèia*, che ne è l'intima essenza. Ce lo dice Aristotele (*Pol.*, 3, 1276b), il grande teorizzatore di ogni forma costituzionale, cioè di ogni *politèia.* Ogni singola città può dunque conoscere più cicli storici, ma mai definitivi tramonti. In questa

prospettiva, la storia di Sparta, con il suo rigido immobilismo costituzionale, rappresenta un modello di continuità. La storia di Atene, con i suoi mutamenti istituzionali, quella di Tebe, con le sue permute di popolazione, sono, viceversa, esempi di discontinuità. Il nome di una *polis* è certo il segno primario della sua identità, ma anche nel caso, limite, di suoi forzati sovvertimenti onomastici la rottura con l'identità precedente non è mai totale. Il che significa che la storia, e quindi la cronologia, della città continua. Come, il più delle volte, continua anche nei rarissimi casi – che sono davvero epocali – di una sua distruzione violenta. Infatti, possiamo constatare che difficilmente scompare l'antico nome di *pòleis* rifondate e ripopolate, ovvero conquistate e distrutte. Basti dire che gli abitanti di Sibari non abbandonano l'antico etnico di Sibariti anche dopo la distruzione della loro città; che Tebe, rasa al suolo da Alessandro, rapidamente risorge con Cassandro conservando il suo medesimo nome; che Catana muta sì nome in Etna, ma ancora oggi si chiama Catania.

Ma il dato fondante, in una storia cittadina che non conosce interruzioni, è la sua data di inizio. Che è sempre da ricercare, senza fratture, e in forma continuistica, nella sua storia leggendaria. Ce lo insegna la cronachistica ateniese, cioè l'attidografia, che supera ogni forma di distinzione fra età mitica ed epoca storica, creando un passato storico che si snoda ininterrotto dal momento della fondazione leggendaria della città, della sua *ktisis* più remota, fino all'attualità del presente. Con un processo che, a ben vedere, non è estraneo neppure alla coscienza del mondo moderno, se consideriamo le mille trattazioni di storia universale che, nei secoli passati, prendevano l'avvio dall'*incipit* biblico, e quindi dalla creazione del mondo e dalla favola di Adamo ed Eva.

La continuità, senza soluzioni, fra mito e storia ha peraltro una propria intrinseca funzionalità in un mondo composito e variegato come quello ellenico, dove nella coscienza individuale ampio spazio è riservato alla riflessione sulle origini delle stirpi o delle singole popolazioni. La nobiltà delle une e delle altre è, appunto, assicurata dalla loro antichità; questa è esaltata dal racconto mitico, che è altresì funzionale a trasmettere strumentali messaggi di politica e di propaganda. Perché gli Ateniesi in Attica, o gli Arcadi nel Peloponneso, vantano origini più nobili di tutti gli altri Greci? A loro dire, per il fatto che sono popoli autoctoni, dunque più civili: primi coltivatori della terra, primi inventori di tecniche e di arti.

Perché Sparta per giustificare l'invasione dorica inventa la leggenda del ritorno degli Eraclidi, cioè dei discendenti del capostipite Eracle? Perché seppellisce nella città le ossa di venerati eroi «achei» quali Agamennone e Oreste? È presto detto: per la sua aspirazione a nobilitarsi, e quindi a riscoprire ancestrali legami di continuità insediativa con le popolazioni predoriche del Peloponneso. Sicuro è il risultato dell'operazione il cui costo è minimo: l'invenzione leggendaria o il culto di fasulle reliquie.

Veniamo ora alla storia della grecità che, impropriamente, abbiamo etichettato come «nazionale», tenendo presente, per essa, l'ottica storiografica sia di antichi sia di moderni.

Abbiamo detto che, per i Greci, non c'è frattura fra la storia mitica del passato più remoto e la storia documentabile del passato prossimo o del presente. Tuttavia, c'è pur sempre una profonda cesura percepibile a livello di computo del tempo. Il quale, nella storia mitica, è scandito da cicli generazionali e, nella storia evenemenziale, più prossima al presente, da rigidi ancoraggi cronologici. La guerra di Troia, cantata da Omero, è il grande episodio attorno al quale si intesse la storia mitica, e dal quale si dipana ogni calcolo generazionale. Quasi che partisse proprio da quell'evento la memoria collettiva della storia, sia locale sia nazionale. La sua data, nella tradizione, proprio a causa di differenti computi di stagioni eroiche, oscilla però di quasi due secoli: dal 1300 al 1000 a.C. Ragione per la quale il calcolo per generazioni diventa oltremodo arduo qualora, abbandonando la prospettiva mitica, si debba concretamente coniugarlo con computi cronologici. È il caso – per esemplificare – della data delle origini di Roma. Per la storiografia greca di età classica Enea è *tout court* l'artefice della fondazione di Roma, che, grosso modo, diviene così sincronica alla distruzione di Troia. Ma quando la storiografia ellenistica scopre che per i Romani la fondazione della loro città si data ineludibilmente al 753 a.C. (anno 1 *ab Urbe condita*), allora deve adeguarsi alla vulgata latina, la quale si inventa la monarchia dei re albani per riempire il vuoto di circa trecento anni che intercorre fra il dato storico e l'evento leggendario dello sbarco di Enea nel Lazio.

Ma, al di là della storia mitica, dobbiamo dire che della cronologia della storia passata i Greci sapevano infinitamente meno di noi. Ciò non è solo dovuto alle nostre scoperte archeologiche o alle nostre maggiori conoscenze documentarie, ma anche all'angolazione e all'approccio della

loro indagine. Il grande logografo Ecateo era convinto che tra il tempo degli dèi e il tempo della contemporaneità fossero intercorse solo diciassette generazioni. Grande e non celato fu quindi il suo stupore allorché, in Egitto, nel tempio di Karnak, apprese che trecentoquarantacinque erano le sole generazioni dei sacerdoti che lì si erano succedute nelle pratiche religiose. Lo riferisce Erodoto (2, 143), «il padre della storia», il quale, viceversa, è talmente cauto nel computo cronologico degli eventi del passato da sospendere ogni giudizio sull'età anteriore a Gige, re di Lidia. Tucidide, l'inventore della storiografia scientifica, esclude recisamente che della storia del passato si possa operare un computo cronologico veritiero. Ciononostante, nell'*archaiologhìa*, applicando il metodo indiziario, sentenzia che essa parta da Minosse, re di Creta e mitico dominatore dei mari, il quale – secondo lui – sarebbe vissuto in un'età indefinita da porre molto prima della guerra di Troia. Più incisivo nel giudizio è Eforo, che scrive nel secolo successivo, il IV. Egli cerca concretamente di guardare il più possibile all'indietro e risale nel suo computo cronologico all'età del ritorno degli Eraclidi, cioè all'epoca dell'invasione dorica. La tradizione successiva ne sarà largamente influenzata fino alla modernità, e non è un caso che egli approdi a questo *incipit* scrivendo una storia universale, anziché una storia tematica dove – come per Erodoto o per Tucidide – il problema dell'indagine sul passato più remoto è un fatto marginale ed episodico [3.2].

Abbiamo detto che della storia del passato ne sappiamo molto più degli antichi. Ciò è vero, e ci consente oggi di affermare come, di fatto, non esista una frattura marcata tra la grecità di secondo e di primo millennio: cioè tra l'epoca micenea e l'età arcaica. Infatti, il presunto iato documentario dei secoli XII-IX oggi va restringendosi, e con esso, per fortuna, anche espressioni del tutto infelici quali «*dark age*» o «medioevo ellenico». La pietra miliare, nel processo di revisione della protostoria greca, è stata la decifrazione – ormai vecchia di cinquanta anni – della cosiddetta «lineare B», che ci ha chiarito come la scrittura sillabica, utilizzata però nei palazzi micenei dei secoli XIV-XIII, celasse in effetti una lingua greca, utilizzata, però, per scopi eminentemente pratici e inventariali, anziché per la registrazione di eventi disposti in sequenza cronologica, come invece avveniva nei contemporanei regni mesopotamici

ed egizi. Ragione per la quale, nelle rigide – e talora arbitrarie – ripartizioni dei moderni, assegniamo alla protostoria, e non alla storia, lo studio della grecità del secondo millennio, che comunque costituisce oggi l'imprescindibile oggetto di partenza nell'indagine sulla storia della grecità. Indagine che potrebbe proiettarsi molto più all'indietro se, un domani, forse non lontano, la decifrazione dell'indecifrata «lineare A» dimostrasse che cela anch'essa una lingua greca.

Un problema estraneo agli antichi è ovviamente quello che riguarda la fine della storia della grecità [1.5]. Problema che, viceversa, tormenta da sempre i moderni. Cessa prima o dopo la grande avventura di Alessandro? Se cessa dopo, quale sarà poi il termine della storia successiva? Termine, quest'ultimo, di natura politica o di impronta culturale? Grande acquisizione da parte della critica è stata quella del concetto di «ellenismo», nel quale iscrivere, o dilatare, il periodo della storia del dopo-Alessandro. Risale alla *Geschichte Alexanders des Grossen* di Droysen (1833). Ma già Busolt nella *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia* (1885-88) tornava a porne il termine a Cheronea, nel 338 a.C. Una data cara tanto ai fautori dell'unione germanica, che si raffiguravano il Kaiser a tutta somiglianza di Filippo il Macedone, quanto ai teorizzatori delle idealità delle *pòleis*, tesi a cogliere, con opposta ideologia, solo il nesso fra storia politica e libertà. Più concretamente il Beloch tornava alla lezione di Droysen, e con la sua *Griechische Geschichte* (1912-27²), purtroppo rimasta incompiuta, si proponeva di spaziare su tutta la storia ellenistica. Il suo allievo, De Sanctis, non ne segue l'insegnamento e – antifascista che scrive a fascismo trionfante – assegna alla morte di Socrate, nel 399 a.C., il termine ideale della propria *Storia dei Greci*. Il libro è del 1939, e il nesso davvero esasperato fra storia politica e libertà lo porta a escludere dalla sua narrazione tutto il periodo che segna l'arco discendente della storia delle *pòleis*. Anche Bengtson, nella sua *Griechische Geschichte* (1950), ricerca un termine ideale, ma, viceversa, dilata la storia dell'ellenismo fino all'anno 529 dell'èra volgare, cioè fino alla data di morte della cultura greca di marca pagana, decretata da Giustiniano con la soppressione della scuola platonica di Atene. Gli altri studiosi – chi più, chi meno – si allineano su una di queste posizioni.

Ma quando termina davvero la storia della grecità? Con la morte di Socrate, con la vittoria di Filippo il Macedone, con la conquista di suo

figlio Alessandro, con la *Graecia capta* e provincia romana, con la caduta dell'ultimo regno ellenistico, con la chiusura della scuola di Atene, o quindi mille anni dopo, con il crollo dell'impero bizantino? È innegabile che la grande cesura storica è costituita dal prima e dal dopo-Alessandro, come avverte, in ambiente anellenico, la stessa storiografia biblica (*Machab.*, 1, 2-4):

> Egli [Alessandro] intraprese molte guerre [...]. Egli raggiunse l'estremità della terra, depredò una quantità di nazioni finché la terra ammutolì davanti a lui, mentre il suo cuore si esaltò e si insuperbì. Egli radunò un esercito fortissimo e ridusse in suo potere regioni e nazioni e re, i quali divennero suoi tributari.

Ma è altresì innegabile che, con Alessandro, la storia della grecità non muore, bensì si rigenera nelle sue più vitali linfe culturali [2.10]. Considerando l'età del dopo-Alessandro, non dobbiamo però dimenticare che l'ellenismo è bifronte: di natura politica con la creazione dei grandi monarcati nati dalla dissoluzione dell'impero del Macedone, e di impronta culturale con la dilatazione senza frontiere della civiltà greca [2.11]. Nel primo caso, la parabola storica del dopo-Alessandro si conclude con la dissoluzione dell'Egitto tolemaico, nel 31 a.C., esattamente trecento anni dopo la conquista macedone. Mentre, nel secondo caso, l'ellenismo culturale, in oriente, non conosce davvero frontiere. Possiamo dilatarne lo spettro di influenza fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453, cioè fino alla conquista turca dell'una e dell'altra sponda dell'Egeo. Questa è la frattura senza ritorno: la pietra tombale per un'esperienza culturale «greca» che, nel tempo, si è nuovamente rigenerata per apporto della speculazione giudaico-cristiana e della stessa dottrina araba.

In definitiva, cronologizzando la storia della grecità, non dobbiamo procedere a volta di campana, o presupponendo la curvatura di un grafico, con l'idea preconcetta che solo dopo un lento processo di gestazione essa abbia raggiunto il suo apogeo – l'unico degno di interesse – per poi precipitare in una decadenza senza fine. I suoi limiti cronologici, comunque li si voglia fissare, non possono prescindere dall'estrema mobilità di scenari politici e culturali che variamente si rincorrono sovrapponendosi tra loro.

1.3. *Il centro e le periferie*

Come estremamente dilatabile nel tempo è l'avventura greca, così lo è nello spazio geografico che ne diviene teatro. Da sempre i monti dividono e il mare unisce, ma, nel caso dell'Egeo, si può dire qualcosa di più: costituisce un immenso ponte fra l'Europa e l'Asia, fra la penisola ellenica e la costa anatolica, lungo rotte che corrono parallele ai tre grandi cordoni insulari delle Cicladi.

Nel mondo greco, quelli di «centro» e di «periferia» sono concetti sempre in movimento, forzatamente mobili. Infatti, molto presto le città-stato si sdoppiano inviando coloni, *àpoikoi*, a fondare nuove *pòleis* in regioni transmarine. Le prime, le patrie d'origine, *metropòleis*, costituiscono il centro, le seconde le periferie. Ma queste ultime, a loro volta, divengono metropoli di ulteriori sub-colonie, assumendo così i connotati di centro e dilatando il concetto di periferie. Ma i primi coloni si sono mossi su rotte già battute dai mercanti, cioè dagli *èmporoi*, i quali, anche quando il Mediterraneo diventa un lago greco, non abbandonano le loro attività, ma seguitano a spingersi sempre più lontano. Hanno, per miraggio, le periferie estreme dell'ecumene, quelle dove nascono i grandi fiumi con foci pontiche o mediterranee alle quali indirizzano le proprie mercanzie, che risalgano così le valli del Don, del Danubio, dell'Oronte, del Nilo, del Po e del Rodano. Il manufatto greco, anche tramite intermediari, raggiunge così remotissimi mercati centro-europei, centro-asiatici e centro-africani. Orbene, per questi mercanti le basi di partenza – cioè Panticapeo sul Don, Istro sul Danubio, Seleucia sull'Oronte, Naucrati o Alessandria sul Nilo, Adria o Spina sul Po, Marsiglia o Rhodanousia sul Rodano – diventano il centro e le mete di arrivo le periferie.

Dovunque lo si collochi, il centro rimane il centro, non desta problemi; soffermiamo quindi l'attenzione sulle periferie. Sono due i periodi di intensa e movimentata dilatazione spaziale dell'avventura greca: quello della colonizzazione arcaica e quello della migrazione di età ellenistica che segue alla morte di Alessandro. In entrambi i casi, la gravissima crisi

economica che investe il mondo greco è molla per l'avventura transmarina o per il grande esodo terrestre in terra di oriente.

Ma tralasciamo l'Asia e soffermiamo, per il momento, l'attenzione sul Mediterraneo. I Greci distinguevano nettamente fra l'oceano e il Mediterraneo: cioè fra il mare esterno (*he exo thàlatta*) e il mare interno (*he entòs thàlatta*). Il primo incomincia a essere sistematicamente esplorato solo a partire dall'età di Alessandro; il secondo è navigato – e anche corseggiato – sin dai primordi della storia della grecità. Non stupisce allora che questa ci sia tramandata come storia di successive talassocrazie; né stupisce che la nautica sia considerata sullo stesso piano dell'agricoltura: cioè come una conquista della civiltà. Esiodo, che esalta il lavoro dei campi, che detesta la navigazione con la quale si vuole arricchire il fratello mercante, pone tuttavia (*Op.*, 646-49) l'agricoltura e la nautica sullo stesso piano allorché, seppure poeta-contadino, si presta a offrire precetti anche sui viaggi per mare:

> Se tu vorrai volgere il tuo animo poco saggio al commercio, / per sfuggire i debiti e la fame amara, / ti indicherò le leggi del mare risonante, / benché io non sia esperto né di navigazione né di navi.

Abbiamo detto come, soprattutto in ambito transmarino, l'elemento accomunante gli insediamenti dei Greci sia la contiguità al mare, quasi che questo rappresentasse una porta che essi mai vogliono chiudersi alle spalle. I tanti *àpoikoi* disseminati lungo il Mediterraneo o il Mar Nero vivono sulla costa, sulla *paralìa*, esattamente come, in occidente, i coloni fenici di Palermo, di Cagliari, di Malaga e di Cadice. Minimo, per entrambi, è il raggio di estensione dei rispettivi insediamenti verso l'interno, cioè – per i Greci – nella *mesògaia*, dove l'entità di terra acquisita, la *chora*, è unicamente funzionale alla sopravvivenza quotidiana. In termini di dominio, il loro è solo un dominio su vie di mare, su rotte marine il cui controllo è assicurato da una miriade di stazioni di approdo.

Sono questi gli *empòria*, e non vanno confusi con le *apoikìai*. Quella dell'*empòrion* è una realtà insediativa elastica e polivalente. Sfugge a una definizione di carattere generale, e la sua natura è mutevole in rapporto sia all'ambiente indigeno sia alle presenze esterne. È sì – con Polanyi – un «*port of trade*», ma non solo. La sua struttura può essere molto più complessa e anche caratterizzata dalla compresenza di più componenti etniche. Di fatto, sono *empòria* tutti gli stanziamenti costieri, con una

componente insediativa ellenica, che non siano classificabili quali *apoikìai*. La storiografia non ci conserva alcuna descrizione di questi empori, e ciò è indice della loro natura assai precaria. Ma essi, visivamente, non dovevano differire di molto da quelli disseminati dai Fenici sulle coste della Sicilia; li fotografa Tucidide (6, 2, 6):

> Anche i Fenici abitavano qua e là per tutta la Sicilia, dopo avere occupato i promontori sul mare e le isolette vicino alle coste, per facilitare i rapporti commerciali con i Siculi.

Lo storico scrive in ottica greca, per lettori greci, condizionato senz'altro dalla realtà di analoghi modelli insediativi ellenici. Se allarghiamo il quadro all'intero Mediterraneo con le sue aree limitrofe, e se aggiungiamo ai promontori e alle isolette paracostiere le foci dei grandi fiumi europei, l'orizzonte stanziale degli empori ellenici non doveva essere di molto dissimile. Di questi, alcuni evolvono in veri e propri insediamenti coloniali, ma i più conservano la propria fisionomia precaria, oppure, sorti all'improvviso, altrettanto rapidamente scompaiono.

Per penetrare il mondo variegato delle periferie transmarine è bene soffermarci su una serie di costanti che differenziano o accomunano le esperienze degli *àpoikoi* e degli *èmporoi*, dei coloni e dei mercanti.

Partiamo dalle differenze. I coloni viaggiano essenzialmente per mare; i mercanti per mare e per terra, e comunque per terra viaggiano le loro merci che, tramite una catena ininterrotta di interlocutori economici, e lungo piste carovaniere, pervengono ai più disparati mercati extramediterranei. I coloni, inoltre, tentano l'avventura per stanziarsi definitivamente in una nuova sede, che, a sua volta, è *polis* indipendente, gemmazione autonoma della madrepatria. Il loro mondo di valori è una miscela di conservatorismo patrio e di radicale innovazione sociale, dettata dalla necessità della sopravvivenza: la progenie deriva da matrimoni misti, la lingua rapidamente imbastardisce. Al contrario, i mercanti tentano l'avventura solo per il profitto. Viaggiano di continuo, sia per mare sia lungo impervie vie carovaniere, senza mai fermarsi stabilmente da nessuna parte. Le loro soste, anche prolungate, sono solo occasionali; il loro anelito è al ritorno, che a ogni viaggio deve essere di nuovo, faticosamente, riconquistato.

Veniamo ora agli elementi che accomunano le esperienze di coloni e di mercanti. Medesimo è il sapere geografico e topografico degli uni e degli

altri. Si tratta di dottrina sapienziale assimilata in consultazioni al santuario di Apollo a Delfi, e qui rifluita – come in un banco dati sulla percorribilità delle rotte mediterranee – dalla viva esperienza di consumati piloti. Medesima, per gli uni e per gli altri, è poi la spinta all'espansionismo transmarino. L'avventura greca si concreta sempre sul mare [2.1], sia per i coloni, che, in età arcaica, spinti dalla fame, ricreano una nuova patria in terre remote, sia per i mercanti, che, in ogni età, spinti dalla sete di profitto, commerciano in contrade sempre più remote, che raggiungono approdando ai «terminal» mediterranei o pontici di grandi vie carovaniere di respiro continentale.

Volendo esemplificare potremmo dire che, in Adriatico, se il colono fonda Ancona presso l'accogliente promontorio del Conero, il mercante, viceversa, punta su Adria nelle brume padane e temporaneamente vi si stanzia. L'uno perché ricerca un paesaggio familiare e confortevole; l'altro perché, per avidità di profitto, raggiungerebbe anche l'inferno. Nonostante Ancona e Adria distino fra loro non più di duecento chilometri, sono località emblematiche per connotare due periferie della grecità completamente differenziate nella percezione del navigante greco. L'una, Ancona, si caratterizza come periferia geografica; l'altra, Adria, come proiezione di una periferia psicologica. L'una – ma potremmo fare anche il caso di Istro nel Mar Nero – è estremo e marginale lembo di una colonizzazione greca che interessa l'area mediterranea in tutta la sua estensione. L'altra – ma potremmo anche fare il caso di Tanais nel Mare d'Azov – è al «terminal» di una via carovaniera che interessa un continente europeo ancora tutto da esplorare e da scoprire.

Abbiamo detto che, nella storia della grecità, esiste anche un altro esodo: quello della migrazione che, in età ellenistica, succede alla morte di Alessandro. Molla ne è sempre una crisi economica che investe la grecità metropolitana, ma si tratta di un fenomeno diametralmente opposto, che avviene per terra, anziché per mare, e che, inoltre, interessa l'oriente e non anche l'occidente. Ma come si motiva? Come si esprime? È presto detto: come un mare in piena, con la spedizione di Alessandro, approda nelle regioni di più recente conquista una folla molteplice di neo-colonizzatori in cerca di fortuna. È una turba di mercenari, di mercanti, di avventurieri e, con essi frammisti, anche di artisti e di scienziati. Tutti anelano a crearsi un futuro migliore in un mondo nuovo, ricco, pieno di sterminate risorse.

Come nel caso delle migrazioni moderne sul continente americano, alcuni si trasferiscono in oriente all'interno di gruppi organizzati, altri si muovono in forma individuale. Una volta arrivati nelle nuove sedi, i colonizzatori greci o macedoni annullano divisioni etniche e contrasti personali per imporsi dovunque come classe dominante. Questa, all'interno delle nuove città ellenistiche, è sì una minoranza, ma detentrice di tutte le leve del potere. Una minoranza molto variopinta, nata dal crogiolo di un'umanità appartenente alle più disparate estrazioni sociali, che confluisce in oriente da una molteplicità di *pòleis* per sentirsi sempre più cittadina del mondo e sempre meno figlia della propria patria di origine.

La realtà di un mondo nuovo tutti e tutto amalgama: ora che la moneta di Alessandro e dei diadochi diviene valuta «internazionale», ora che la pratica del viaggiare dischiude nuovi orizzonti di lavoro, ora che la lingua greca assurge a idioma ufficiale [2.11].

L'ondata pare inesauribile, perché si autorigenera di continuo con forme e con esiti sempre differenti, irradiando la vecchia cultura ellenica nelle più svariate direzioni e rendendola interprete dei più inaspettati connubi. Quella ellenistica non è più una cultura chiusa, patrimonio di un popolo eletto, il popolo delle *pòleis*, ma una cultura aperta che, come un'onda, si frange con impeto contro altre civiltà, vivificandosi e vivificandole. Come notava Toynbee, la fusione di un'onda greca con una indiana genera la religione buddista, così come il suo incontro con un'onda siriaca origina la spiritualità cristiana.

La lingua valica i confini dello stesso estesissimo mondo ellenistico. Nello spazio si estende fino in India, dove il re Ashoka della dinastia Maurya, nel secolo III a.C., in non poche regioni del suo regno, trascrive anche in greco i suoi numerosi editti; nello spazio e nel tempo fino ad Adule sul Mar Rosso, dove, nel secolo IV d.C., un ignoto sovrano abissino detta in greco un'epigrafe per porre il suo regno in diretta continuità con quello di un grande predecessore vissuto sette secoli prima: Tolemeo III Evergete, re di Egitto. Ma non solo la lingua, vera e propria lingua franca, bensì anche le espressioni artistiche e le emissioni monetali valicano i confini del mondo ellenistico.

Nell'India nord-occidentale la cosiddetta arte del Gandhara testimonia, ancora nel secolo I d.C., la coesistenza di stilemi greco-alessandrini

innestatisi sull’arte locale, con un’influenza che non è solo stilistica, ma anche contenutistica, che possiamo ravvisare, cioè, sia nel tratto delle rappresentazioni sia nella scelta dei loro temi narrativi. In questo senso davvero parlanti sono l’effige della dea Athena con elmo attico conservata nel museo di Lahore, e l’immagine del cavallo di Troia quale possiamo ammirare su un rilievo di Charsada.

In quanto alle emissioni monetali, non stupisce certo che circolino se, per definizione, sono destinate proprio a circolare. Stupisce però ritrovare esemplari monetali di Filippo il Macedone [2.8] imitati e riconiati quasi tre secoli dopo in Britannia, con figurazioni e scritte completamente degenerate. Come è potuto avvenire ciò? È accaduto che esse, a partire dall’età della loro emissione, lungo l’asse danubiano, sono rifluite nel cuore dell’Europa, donde, col tempo, per imitazioni successive, sono approdate fino oltre la Manica. Il che indica come anche in occidente, in regioni immuni da ellenizzazione, l’economia degli scambi «internazionali» sia rimasta influenzata dalla moneta che prima – con il suo artefice – ha conquistato la Grecia delle *pòleis* e poi – con il figlio Alessandro – l’intero oriente.

Abbiamo evocato l’occidente. Inutile dire che anch’esso sarà ellenizzato: ma in forma indiretta, tramite Roma, che da estrema periferia anellenica diventerà centro propulsore della cultura greca in ogni trasmissione delle sue espressioni civili a sempre nuove genti. Roma conquista, l’uno di seguito all’altro, tutti i monarcati ellenistici, ma l’onda di ritorno è devastante: la snatura e insieme l’accultura, etichettando da allora in poi la sua stessa storia come romano-ellenistica.

1.4. *Le «pòleis» e gli stati cantonali*

La *polis*, la «città-stato», su un arco cronologico ampissimo, rappresenta il quadro più naturale di riferimento nell'esperienza di vita dell'uomo greco. Racchiude in sé un universo di valori, di comportamenti, di aspettative, di rappresentazioni mentali e di concezioni dell'essere o del porsi nei rapporti interpersonali. I Greci, infatti, non legittimano statuti di sistemi politici che siano al di fuori dell'orizzonte delle *pòleis*. Anche quando, in Asia o in Libia, essi si trovano a essere sudditi e tributari di regni come quello di Lidia e di imperi come quello di Persia, la *polis* rimane il baricentro della loro esperienza di vita. In Asia, in particolare, la grande vicenda storica della grecità si consuma all'interno di un microcosmo di città-stato: nella loro resistenza – ma anche nel loro rapportarsi – all'elemento anellenico, nella loro conflittualità, nella loro vivacità economica, nella loro sperimentazione di modelli costituzionali e nella loro creatività artistica, letteraria, speculativa.

Dopo una più che complessa gestazione, vediamo lentamente emergere la *polis* nel corso del secolo VIII a.C. [4.1]. È una *polis* che si estrinseca sì in forme embrionali, ma già chiaramente riconoscibili, affermandosi in parte cospicua del mondo greco arcaico: nel Peloponneso, nell'Istmo, nell'Attica, nella Beozia (almeno in parte), nell'Eubea, nella Calcidica, nelle isole dell'Egeo e sulla costa dell'Asia. Al di fuori di queste aree, ancora in età classica, parte significativa della grecità vive inquadrata – come diremo – in comunità politiche alternative alla *polis*.

Ma è quest'ultima, la *polis*, che attrae l'attenzione dei moderni rispetto ad altre coeve organizzazioni statali. Il che è inevitabile, giacché non possiamo certo disconoscere alla *polis* un carattere unico, peculiare, esclusivo di esperienza politico-organizzativa e di palestra di rapporti sociali. Un carattere senza raffronti nel mondo antico, e quindi nell'intera storia dell'umanità. È proprio la *polis* la vera grande protagonista della storia della grecità. Di fatto ne è il motore, nonché l'elemento più dinamico e più costruttivo. Ma anche, allo stesso tempo, il laboratorio istituzionale e sociale più vivo, che ha la forza di sperimentare e superare

consapevolmente più di una crisi di crescita. In campo esterno imposta i rapporti con le altre entità sovrane del mondo ellenico, e non si esime, all'occorrenza, dall'assumere iniziative diplomatiche anche nei confronti dell'impero persiano.

Ma che cosa è una *polis*? Come si struttura, come si materializza? La risposta, in primo luogo, non può prescindere dai significati che alla parola *polis* assegnavano gli stessi Greci. Con questa parola, di probabile ascendenza micenea, si designava più anticamente una rocca o un'acropoli: cioè un nucleo abitativo posto in posizione elevata e difendibile, ovvero opportunamente fortificato. Ma presto la parola passa a designare un qualsiasi agglomerato urbano, sia di altura sia di pianura. Di fatto, un insediamento connotabile appunto come «cittadino» in quanto subito percepibile come differenziato dalla circostante campagna. Non conta nel processo di percezione una discriminante dimensionale assoluta, ma solo qualitativa e relativa. La *polis* emerge nella coscienza collettiva dall'addensarsi e dal riunirsi delle case abitate dagli uomini rispetto a un contado poco o per nulla popolato, oppure popolato da insediamenti più rarefatti e frazionati che – in una scala di gerarchia degli insediamenti – si connotano come villaggi, come *kòmai*.

Ma la *polis*, beninteso, è molto più di un pugno di case che non sia etichettabile come villaggio. È un insediamento urbano che acquisisce e sviluppa molto presto una natura e una coscienza comunitaria, nonché una sorta di identità o personalità politica. Quindi la *polis*, più correttamente, può autorappresentarsi come una comunità cittadina di uomini liberi dotata di una propria esclusiva sovranità su un territorio che le appartiene. Definizione che, di fatto, equivale a quella di «stato», anzi a una forma particolare di statalità, che è la repubblica cittadina. Ragione per cui la traduzione di *polis* in «città-stato» mantiene ancora oggi una validità empirica e un'immediatezza concettuale. È, questa, una traduzione che si situa all'intersezione dei due piani che abbiamo evocato: da un lato l'aspetto materiale dell'insediamento, dall'altro la sua valenza politica e comunitaria. Ma l'intersezione dei piani ha un senso solo a condizione che si abbiano ben chiari i termini, e quindi i limiti, entro i quali possiamo impiegare la nozione di «stato» per un'entità insediativa così antica e per troppi aspetti così lontana da analoghe realtà di età moderna o contemporanea.

Comunità, territorialità, sovranità, contrassegnano i caratteri distintivi della *polis* in ogni stagione e in ogni regione del mondo greco, e ogni nostro tentativo volto a definirne la più intima essenza non può prescindere dall'accettazione di tali requisiti di riconoscibilità.

Partiamo dal primo: la comunità. È di Aristotele (*Pol.*, 1, 1252b) la più articolata ed esplicita definizione di *polis* quale «comunità politica»:

> Dunque la comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia [...], mentre la prima comunità formata da più famiglie per soddisfare un bisogno non quotidiano è il villaggio. [...] E la comunità composta di più villaggi, perfetta, è la *polis*, che raggiunge ormai per così dire il colmo di tutta l'autosufficienza, nata in funzione del vivere, ma che esiste in funzione del vivere bene.

Già in età arcaica è ben presente l'idea che la *polis*, con la sua attività politica, con la sua capacità decisionale, sia qualcosa che «si gestisce» in comune. In età classica questa idea si articola poi nell'immagine di una sua stessa spartizione: cioè di un «prendere parte», *metèchein*, alla costituzione della *polis* o al suo governo da parte della comunità. Anzi essa non sussiste senza la comunità! La quale ha per corollario i principi di pluralità, di collettività, di parità fra i suoi membri. La *polis* nasce quale entità costituita e governata da un insieme di uomini, capifamiglia e guerrieri, che si affigurano come «uguali» o «simili» – *ìsoi* o *hòmoioi* – fra loro, il cui potere è sentito come un fatto collettivo, che necessita di definizione in termini istituzionali.

Infatti, già dalla fine del secolo VIII a.C. la persona del re è sostituita, o affiancata, da quella di un «governante», *archon*, di norma elettivo e con mandato annuale. Proprio l'annualità garantisce al gruppo un ricambio che soddisfa le ambizioni di molti pretendenti. Il «governante» è assistito da un «consiglio» di nobili, che è sede di confronto delle diverse istanze rappresentate dalle famiglie aristocratiche al potere: dunque espressione della classe dominante. Ciò presuppone che gli «uguali» strutturati nel «consiglio» siano solo «più uguali degli altri», e che questi «altri» esistano non solo a livello di pura coabitazione.

L'assemblea – *ekklesìa* o *agorà* – è il luogo dove anche gli «altri» esplicano una sorta di minima partecipazione alla vita politica. L'insieme degli «altri» è il *demos*, il quale esiste da sempre: si estrinseca, già in età altoarcaica, nell'opinione popolare davanti alla quale i governanti aristocratici devono giustificare la propria preminenza fornendo

prestazioni di valore guerresco, sia nell'offesa sia nella difesa; si estrinseca, inoltre, nel pubblico che assiste alle controversie giudiziarie con la facoltà di appoggiare le parti contendenti. È un *demos* che ha già un limitato diritto, se non di parola e di discussione, almeno di ratifica nel processo deliberativo che approda all'assemblea.

L'ineliminabilità del *demos* dalla compagine della *polis*, insieme all'impossibilità di ricondurlo a categorie servili o clientelari, ci aiuta a penetrare la sua successiva evoluzione, a seguito della quale, in età classica, assistiamo all'affermarsi di istituti democratici, a partire da Atene, ovvero all'imporsi di forme temperate di aristocrazia in molte altre città, dove riscontriamo oligarchie allargate su base timocratica, cioè informate a criteri selettivi e combinati fra censo e nobiltà di sangue [2.3].

Passiamo al secondo requisito: la territorialità. Non esiste *polis* senza un territorio che le pertenga, tanto in forma simbolica quanto in forma concreta. La sua tipologia ideale non può prescindere dalla polarità fra città e campagna, fra *polis* e *chora*. Il che però non implica una differenza di *status* tra chi partecipa dell'una o dell'altra realtà. Il cittadino, infatti, è membro a pieno diritto della comunità anche se vive e risiede in campagna, e il possesso del territorio contribuisce a definirne l'identità. Il territorio, a sua volta, evoca automaticamente la presenza di un confine che definisca l'alterità, con ciò che ne consegue di lotte per il suo contenimento o il suo avanzamento. Anzi proprio la consapevolezza dei limiti di un determinato territorio implica la coscienza della pluralità di altri soggetti politici e di altre sovranità.

Passiamo, infine, al terzo requisito: la sovranità. L'uomo greco, in età classica, attribuisce la qualifica di *polis* a qualsiasi «organismo» che sia padrone di un territorio, che quindi sia soggetto di politica e nei confronti del mondo greco e in ambito «internazionale». Ovviamente non si pongono definizioni senza eccezioni, ed esse, sostanzialmente, sono due. La prima si riferisce alle *pòleis* che, in un qualche momento della loro storia, sono costrette a riconoscere una sovranità straniera sopra di sé, divenendone tributarie. Ma, anche se parzialmente limitate nella loro libertà di azione, queste ultime riescono sempre a mantenere una certa autonomia nei propri affari interni. La seconda eccezione si riferisce a *pòleis* che non sono *pòleis*, cioè alla denominazione di *polis* attribuita a comunità tribali, o cantonali, organizzate in forma federale. La

denominazione è sì arbitraria, ma ha una sua giustificazione nel riconoscimento a questi soggetti «altri» di un'effettiva peculiarità della *polis*: quella, appunto, della sovranità (che, a ben vedere, finisce qui per inglobare anche i concetti di comunità e di territorialità).

Comunque, su questo problema è bene, conclusivamente, richiamare l'attenzione. Ancora in età classica, una parte non irrilevante della grecità vive strutturata – come abbiamo detto – in comunità politiche alternative alla *polis*. Infatti, conosciamo non pochi Greci per i quali senso di appartenenza e concetto di sovranità hanno come riferimento comunità politiche territorialmente assai ampie che prescindono del tutto dalla presenza al loro interno di città-stato, ovvero, quando queste pure esistano, le inglobano e le condizionano.

Tali comunità politiche sono usualmente definite come entità etniche o cantonali, ed esse, grosso modo, corrispondono ai popoli – agli *ethne* – ellenici stabilizzatisi sul suolo della madrepatria dopo una lunga fase di migrazioni e di relativi assestamenti. Così i Tessali, i Locresi, i Focidesi, gli Etoli, gli Acarnani, i Beoti, gli Achei, gli Elei e gli Arcadi, i confini delle cui rispettive comunità individuano unità culturali autentiche, caratterizzate da una comunanza sia di dialetto sia di patrimonio cultuale sia di orizzonte mitico. Ma anche per questa grecità – che possiamo definire grecità degli *ethne* – un'autentica coesione di tipo statale non è un fatto scontato e costante. I membri attivi di ogni singola comunità si riconoscono sì come appartenenti a una «nazione», ma la loro concreta identità civica si esplica quasi sempre nel contesto di piccole patrie, che sono i villaggi nativi, cui fanno da cornice i paesaggi pastorali di una Grecia più arretrata e meno aperta ai collegamenti.

In età classica, la grecità degli *ethne* gradualmente si evolve in forme politiche che portano alla creazione di veri e propri stati federali, di *koinà*. Geograficamente c'è un'assoluta corrispondenza con la situazione precedente. Ma il passaggio dalla debole, o evanescente, struttura cantonale alla più solida e complessa struttura federale è un processo che rimane oscuro. Unico dato certo è che il presupposto per la costruzione degli stati federali è nuovamente la *polis*, che, tra il secolo V e il IV a.C., per aggregazione di villaggi, compare anche in aree tradizionalmente più refrattarie al suo modello. Ora chi è membro di una confederazione

politica acquisisce di fatto una doppia cittadinanza: sia quella della propria città sia quella del proprio *koinòn*.

I *koinà* si governano eleggendo ogni anno un collegio di «magistrati», oppure un unico magistrato, che in genere ricopre la carica di *strategòs*. L'attività legislativa è demandata a un consiglio eletto su base democratica, o comunque rappresentativa, e a un'assemblea generale di tutti i cittadini, la quale si riunisce nella città che funge da «capitale» del *koinòn*, oppure in un grande santuario federale. Le varie *pòleis* componenti la federazione mantengono in uso, per il disbrigo degli affari ordinari, le loro specifiche istituzioni, costituendo da sole, o raggruppate in circoscrizioni, le unità base per l'elezione dei magistrati, per il prelievo fiscale e per il reclutamento dell'esercito.

Fra le confederazioni che, in età classica, più hanno lasciato il segno nella storia ellenica è senz'altro da annoverare il *koinòn* beotico, rinato a nuova vita e divenuto strumento di grande potenza nel secolo IV a.C., quando fu in grado di esercitare una forte egemonia sulla Grecia centrale e settentrionale e, per un decennio, su parte cospicua del Peloponneso. La sua vicenda si identifica totalmente con quella di Tebe, la città egemone, sempre tesa a imporre, seppure fra alterni successi, la propria impronta accentratrice su tutta la Beozia.

Ma l'importanza della confederazione beotica è poca cosa se paragonata, in epoca ellenistica, a quella delle due grandi «leghe» che furono indiscusse protagoniste, e con ruolo decisivo, dell'estremo capitolo della storia della grecità: l'achea e l'etolica. Esse furono capaci di attrarre – anche con la forza – nelle proprie file decine e decine di città non appartenenti, etnicamente, alle loro rispettive stirpi di origine. Imposero trattati di alleanza, dichiararono guerre e dettarono paci. Di fatto, furono le uniche compagini statali in grado di esercitare fra il secolo III e il II a.C. una politica attiva e aggressiva sia nei confronti del mondo greco sia del monarcato macedone. In ultima istanza furono responsabili, con i loro tragici errori, e con le loro illusorie speranze, del sempre più profondo, fatale, coinvolgimento di Roma nella vita politica della grecità [2.12].

1.5. *Da quando se ne parla*

La storiografia moderna sulla storia della grecità conosce quattro grandi scansioni temporali precedute da un prologo: il periodo della riflessione illuministica (dal 1725 al 1800); il periodo della coscienza critica (dal 1800 al 1870); il periodo della ricerca positivista (1870-1918); il periodo della maturazione metodologica (1918-1944), nonché l'antecedente umanistico e pre-umanistico.

Partiamo da quest'ultimo. Tramontato il mondo antico, cristianizzatesi le forme della riflessione storiografica, il racconto della storia greca sopravvive nell'occidente latino solo nell'ambito delle cronache universali. Queste trattano sì della storia greca, ma come semplice momento della storia del mondo, a partire dalla creazione, secondo uno schema provvidenzialistico che corre ininterrotto da Orosio a Ottone di Frisinga, dal secolo V al XII. L'uno si muove sull'insegnamento di sant'Agostino; l'altro è storiografo di Federico Barbarossa. Entrambi tramandano *exempla* di storia della grecità come tappe di preparazione alla salvezza; anzi come momenti necessari e dialettici perché Roma «cristiana» e «augustea» trionfi nella corsa al primato per l'impero ecumenico. La stessa posizione che, all'alba dell'età moderna, è teorizzata da Dante nel *De monarchia* (2, 8, 8):

> Alessandro re dei Macedoni, avvicinandosi più di tutti alla palma della monarchia, mentre ammoniva i Romani alla resa [...], cadde quasi a mezza corsa [...]. *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei* («O grande ricchezza della sapienza e della scienza di Dio») chi potrà non stupirsi innanzi a te? Infatti, tu rapisti Alessandro, che tentava di ostacolare nella corsa il «coatleta» romano, perché la sua temerarietà non procedesse oltre.

Ma la generazione di Dante non legge ancora il greco, come, invece, lo leggeranno gli umanisti. I quali, a partire dal secolo XV, non si preoccupano però di scrivere nuove storie della grecità, ma solo – con Bruni, Bracciolini e Valla – di leggere e tradurre quelle della classicità; ovvero, quando anche le scrivono, ripropongono il canone storiografico antico; sono, nella forma più nobile, antiquari anziché storici: così, in

tempi più maturi, l'italiano Sigonio (1564) e gli olandesi Emmius (1626) e Meursius (1632).

Sarà solo col Settecento, nel periodo della riflessione illuministica e pre-illuministica, che l'indagine sulla grecità abbandona i canoni antichi, muovendo, in forma totalizzante o tematica, i suoi primi passi. Il Settecento – illuminista, riformatore e rivoluzionario – si rivela un periodo preparatorio alla redazione delle grandi trattazioni sistematiche che, nel secolo successivo, dettano i fondamenti della moderna storiografia. Ora, per effetto di trasformazioni che investono tanto la cultura quanto la pratica di governo e la filosofia dello stato, anche lo studio delle antichità mostra un volto nuovo, critico, più agguerrito, anche se talora incautamente scettico riguardo alla tradizione. Erodoto è il padre della storia o della menzogna? Si chiedevano, con Voltaire, i *philosophes* dell'ultima Francia assolutista. La domanda sollecita una risposta che può venire – e, in effetti, viene – solo da un'informazione non più di esclusiva pertinenza letteraria, per la quale occorre una conoscenza esaustiva dei particolari e una maggiore sistematicità nel raffronto dei dati documentari, i quali, a loro volta, provengono da un'enorme attività antiquaria che mette in campo sempre nuovi materiali epigrafici, numismatici e archeologici.

È questa l'età nella quale, in Francia, germinano le prime ricerche critiche sulla storia di Roma; nella quale, in Germania, Wolf pone il problema della questione omerica e Winckelmann, con la sua visione estetizzante e idealizzante della grecità, detta i canoni dell'estetica neoclassica; nella quale, in Italia, a Napoli, Vico detta i canoni della *Scienza nova*, mentre il territorio restituisce le rovine di Ercolano, di Pompei e di Paestum; nella quale, infine, in Inghilterra, con Gillies (1786) e con Mitford (1784-1810), vedono la luce le prime trattazioni sistematiche di storia della grecità svincolate da più ampie divagazioni sulla storia delle origini del mondo. Opere coeve a quella dell'italiano Denina (1781-82), di fatto rimasta culturalmente isolata. Inoltre, due fatti esterni favoriscono la riflessione sulla storia della grecità: la moda del *Grand Tour* e la Rivoluzione francese. La prima, con ciò che ne consegue, diviene un momento essenziale nella formazione delle nuove élite europee. La seconda, la Rivoluzione francese, in funzione del presente, rivisita e utilizza i modelli delle antiche repubbliche elleniche quali li era venuti

elaborando il pensiero pre-rivoluzionario, opponendo – con Mably (1766) e Barthélemy (1788) – una conservatrice e virtuosa Sparta a un'Atene innovatrice e precocemente borghese.

Ma il salto di qualità avviene nel secolo successivo, allorché, nell'Ottocento, si fa strada una più matura coscienza critica. In particolare, nell'età che va dalla Rivoluzione francese alla caduta del Secondo impero, e quindi all'affermazione della grande Germania degli Hohenzollern, si «nazionalizzano» gli studi sulla grecità, ovvero si consolidano alcune vie locali nel campo dell'indagine storica, soprattutto in Germania e in Inghilterra, dove lo studio della grecità è anche motivato da uno spirito di reazione al dilagante cesarismo della Francia bonapartista, del primo e del terzo Napoleone. L'indagine sulla grecità, in Germania, è però bifronte. Prima ha la sua molla nel parallelo romantico fra le *pòleis* elleniche e le comunità tedesche aggredite dal mostro persiano, ovvero napoleonico. Poi è succube del parallelo – già, *mutatis mutandis*, formulato dall'inglese Gillies – tra Filippo il Macedone e il Kaiser Guglielmo, entrambi costruttori di uno stato soprannazionale al di sopra, e al di là, della logica di un universo di piccole entità statali. In Inghilterra lo studio della grecità denunzia anch'esso forti valenze di attualità. Prima muove da una – seppure inconfessata – sovrapposizione di immagine fra Temistocle e Nelson, vincitori entrambi sul continente perché padroni del mare, e quindi trascorre all'indagine sulle istituzioni di Atene in una riflessione su strutture borghesi e mercantili che, di necessità, coinvolge passato e presente.

In Germania è il periodo del predominio della filologia classica, che schiude presto i suoi interessi alla stessa indagine storica, trovando i suoi massimi interpreti in Boeckh (1817), e quindi in Müller (1820-24) e in Curtius (1857-67). Il primo scrive di storia ateniese, i secondi di storia della grecità. Tutti sono alla ricerca di una posizione unitaria nella riflessione su una storia del mondo ellenico ormai intesa come storia di istituzioni e di popoli, approdando – benché in differente prospettiva – all'esigenza di frammentarla in singole entità regionali. In questa cornice, feconda, seppure univoca, e seppure minata da pregiudizi etnici, si colloca la prospettiva di Müller, che privilegia l'indagine sulle stirpi greche e sui loro reciproci rapporti. Già abbiamo detto [1.2] come – dopo Müller e prima di Curtius – incida sulla ricerca storica l'ampliamento, cronologico e

culturale, della storia della grecità alla storia dell'ellenismo teorizzata da Droysen (1833-43). Questi fa sua la lezione di Niebuhr (1811-12) sulla storia di Roma intesa come continua mescolanza e assimilazione di popoli.

In Inghilterra la monumentale storia della grecità di Grote (1846-56) fonde, in ben dodici volumi, critica storico-filologica tedesca e sensibilità anglosassone per le *politèiai* delle repubbliche elleniche. Massimo è l'interesse per l'esperimento istituzionale di Atene, seppure mosso dall'errato presupposto che libertà e democrazia dei Greci siano, *tout court*, paradigmi applicabili a concetti moderni. L'indagine sulle stirpi interessa anche Grote, ma, laddove Müller avvertiva nell'antitesi di Ioni e di Dori la nebulosa premessa di conflitti razziali, egli vi legge una salutare dialettica di bipartitismo parlamentare.

In Francia, viceversa, riscontriamo un vuoto nelle trattazioni generali di storia della grecità. L'esperienza dell'impero napoleonico prima e della restaurazione monarchica poi non favorisce certo – come in Germania e in Inghilterra – lo studio del frazionatissimo mondo ellenico. Ciononostante, possiamo segnalare la produzione di opere settoriali che hanno avviato un dibattito ancora oggi attuale, quali il volume di Fustel de Coulanges (1864) sulla città antica o la dissertazione di Constant (1819) sulla «libertà» degli antichi e dei moderni.

In Italia non solo – come in Francia – non registriamo trattazioni generali, ma il vuoto della produzione è assoluto anche nel campo dei contributi monografici. La romanità risorgimentale, e quindi sabauda, «dell'elmo di Scipio» detta legge, e l'unico grande studio che almeno cronologicamente possa interessare il mondo ellenico, e comunque si ponga fuori da canoni stereotipati, è *L'Italia avanti il dominio de' Romani* del Micali (1810).

La successiva tappa che interessa la storia della grecità è quella dominata dall'indagine positivistica, che possiamo ancorare alla temperie culturale della nuova Europa nata dal convegno di Berlino e destinata a tramontare con la Prima guerra mondiale.

Si tratta di una stagione di studi benemerita, che ha segnato la nascita delle discipline di scienze dell'antichità intese, in senso attuale, come moderne dottrine scientifiche. Nel complesso, ha generato studiosi agguerriti nell'edizione e nel commento di testi letterari, nella pubblicazione di reperti archeologici, nell'utilizzazione di testimonianze

epigrafiche e numismatiche, e inoltre aperti a recepire nuovi fermenti sociali e impulsi provenienti da nuove ideologie. Ma studiosi che, seppure innovatori, sono rimasti condizionati nell'esegesi storica dal loro spirito troppo ipercritico, proponendo molto spesso una revisione distruttiva dei dati della tradizione.

Nell'ambito delle trattazioni di storia della grecità il più insigne rappresentante è il tedesco Beloch, la cui monumentale *Griechische Geschichte* (1912-27^2) è ancora oggi uno strumento indispensabile di consultazione. Si articola in quattro volumi, suddivisi ciascuno in due tomi; dei quali il primo – epoca per epoca – è dedicato alla discussione dei materiali su cui, nel secondo, si fonda la ricostruzione storica. Il rigido positivismo che la pervade la porta a dedicare ampio spazio ai mutamenti della società e agli aspetti dell'economia, con affondi preziosi e innovatori in campo demografico. La sua prima edizione (1893-1904) è sostanzialmente contemporanea alla *Griechische Kulturgeschichte*, alla storia della civiltà greca, di Burckhardt (1898-1902), ma abissale è la distanza fra le due opere, destinate entrambe a incidere in profondità sugli studi futuri. Con Burckhardt l'indagine storica risente dell'influenza di Nietzsche, e – data per acquisita la lezione del positivismo – si slarga a più ampi orizzonti: a una ricostruzione unitaria della storia della grecità, intesa come storia politico-culturale sorretta da tre colonne portanti: lo stato, la religione e l'espressione artistica.

Nel mondo anglosassone, di ispirazione positivista, si colloca la storia della grecità di Bury (1900); mentre ancora risente di un'impostazione comparatistica la grande trattazione sulla Sicilia di Freeman (1891-94), che però ha il merito indiscusso di avere suscitato, fuori di Italia, un interesse di ricerca per la grecità di casa nostra. Un discorso a parte coinvolge l'ambiente degli storici di lingua francese. Il loro positivismo non è di marca tedesca, non muove dalla volontà di acquisire certezze su dati settoriali, ma si esplica nella concretezza della ricerca su grandi dinamiche sociali: quali sono le forme originarie delle strutture sociali o le modalità della vita quotidiana, tanto degli individui quanto delle collettività. In questa prospettiva, Guiraud (1893) indaga sulla proprietà fondiaria, Francotte (1909) sulla finanza greca, Gernet (1909) sull'importazione del grano.

In Italia, nella complessata Italia post-unitaria, non solo impera la scuola tedesca, ma addirittura dominano gli studiosi tedeschi. Oltre al grande Beloch, che insegna a Roma, ritroviamo Holm professore a Palermo e a Napoli. Egli è l'autore sia di una storia della grecità (1886-94) sia di una più felice storia della Sicilia (1870-98). Manca ancora in Italia una generazione di studiosi ellenisti! Ma, sul crinale del secolo, si incominciano a registrare le prime opere di ricercatori nostrani andatisi ad abbeverare in Germania: quale la ricerca settoriale – dedicata al Mezzogiorno di Italia – dell'ipercritico Pais (1894) o la sintesi totalizzante di storia della grecità, ricca di nuovi fermenti ideali, del socialista Ciccotti (1922).

Se il positivismo ha segnato il tramonto delle vie nazionali alla ricerca, il Novecento, nel suo primo dopo-guerra, ha assistito al tracollo delle stesse «scuole» nazionali. È sì il periodo di una salutare maturazione metodologica, ma anche il periodo tragico che, per motivi politici o razziali, vede migrazioni di studiosi insigni verso paesi più ospitali. Il fenomeno interessa buona parte dell'Europa: la Russia bolscevica, la Germania nazista, l'Italia fascista, la Spagna franchista e, per breve stagione, la Francia collaborazionista. Soprattutto è la Germania che si svuota dei suoi grandi maestri – molti di origine ebraica – a tutto vantaggio dell'Inghilterra, che inizia ad assumere un ruolo guida nel campo degli studi di storia della grecità, dando avvio (1924) e impulso in questi anni all'elaborazione della grande *Cambridge Ancient History*, oggi alla sua seconda edizione completamente riscritta. Contemporaneamente, nell'ospitale Inghilterra, il russo Rostovzev matura la stesura di *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941) e l'italiano Momigliano affila le prime armi della sua tagliente riflessione storiografica.

In Italia, di converso, e nonostante il fascismo, l'antico vuoto di studi sulla storia della grecità ora si colma di incanto con l'affermarsi a livello europeo della grande personalità innovatrice di Gaetano De Sanctis. Grande anche sul piano morale, per le intransigenti scelte di vita: prima fra tutte, il rifiuto del giuramento fascista. Della sua *Storia dei Greci* (1939), ultima delle grandi trattazioni individuali, già abbiamo scritto [1.2]. Resta da dire che egli è allievo di Beloch, e che i suoi numerosissimi scolari – a partire dagli esuli Treves e Momigliano – sono stati i nostri maestri o i maestri dei nostri maestri.

Ciò che viene poi non interessa più la storiografia: è semplice bibliografia. Guardando al presente, è bene sospendere il giudizio. Solo il tempo potrà sceverare i veri «storici» di razza dagli onesti – e talora meno onesti – studiosi di storia dell'antichità.

1.6. *Le ideologie della grecità*

Altezza Reale, fatto bersaglio alle fazioni che dividono il mio paese e alla inimicizia delle potenze dell'Europa, io ho posto fine alla mia carriera politica e vengo, nuovo Temistocle, a sedermi al focolare del popolo britannico. Mi metto sotto la protezione delle sue leggi. Questa protezione la chiedo a Vostra Altezza come al più potente, al più costante e al più generoso dei miei nemici.

Così il grande Napoleone (citato da *La vita di Napoleone raccontata da lui stesso*, Milano 1952, p. 359), in una lettera indirizzata il 14 luglio del 1815 al reggente di Inghilterra, richiedendo per sé, in terra straniera, la medesima ospitalità che il Gran Re di Persia aveva accordato a Temistocle, esule da Atene e già artefice – a suo danno – della vittoria di Salamina. L'imperatore, sconfitto, dismette ora l'abito cesareo per assumere la maschera dell'esule greco. La storia però non si ripete, e il vinto di Waterloo diverrà per sempre il prigioniero di Sant'Elena. La testimonianza è paradigmatica. Nella storia delle ideologie dell'antico il paradigma greco gioca sempre a favore del più debole, qualunque sia la molla della comparazione fra passato e presente. Quindi, in età napoleonica, sia per esaltare – con Hölderlin o con Foscolo – la lotta dei pochi contro i molti nel nome del monito ideale di Maratona o di Salamina, sia per autocommiserare – come fa Napoleone – la propria caduta.

Il medesimo schema si ripropone presso le generazioni successive. Lo chiariremo, trascegliendo, per necessità di esemplificazione, proprio il tema delle «guerre persiane» quale filo rosso che ci accompagni nel cammino. Ovviamente, dobbiamo selezionare voci in grado di massificare il proprio messaggio e porci limiti spaziali e temporali. Le nostre voci saranno pressoché esclusivamente quelle dei poeti, i più letti al loro tempo, e i nostri limiti saranno circoscritti alla storia di Italia fra Ottocento e Novecento.

Riflettiamo su alcuni versi del giovane Leopardi, in una canzone nella quale già il titolo, *All'Italia*, ne denunzia l'intento patriottico (vv. 74-76):

Allor, vile e feroce, / Serse per l'Ellesponto si fuggia, / fatto ludibrio agli ultimi nepoti; / e sul colle d'Antela, ove morendo / si sottrasse da morte il santo stuolo, / [...].

Se il Foscolo, nei *Sepolcri*, aveva evocato la vittoria greca a Maratona, ora il Leopardi, e non senza echi foscoliani, invoca il paradigma della battaglia delle Termopili [3.4]. Ma c'è un più che vistoso capovolgimento di situazioni. A Maratona, nel 490 a.C., gli Ateniesi di Milziade trionfano sul campo, mentre presso le Termopili, nel 480 a.C., gli Spartani di Leonida rimangono sul terreno. Ma il poeta sembra ignorarlo. Egli ci dice che il Gran Re Serse, seppure vittorioso, fugge; mentre indubbi vincitori restano i caduti, sottrattisi alla morte per il conseguimento di un'immortalità eroica. Orbene, qual è la ragione più vera di tale deviante ricostruzione dei fatti? La risposta è semplice, da ricercare in un'artificiosa trasposizione/anticipazione di eventi. Tra la scontata sconfitta spartana delle Termopili e la fuga del Gran Re c'è la giornata di Salamina che, con la vittoria della flotta ateniese, decreta la rotta dell'armata persiana. Ma di Salamina il Leopardi tace per non sottrarre gloria ai caduti delle Termopili. Per lui, proprio il loro eroico sacrificio determina gli eventi futuri: la vittoria per mare e quindi la fuga del Gran Re. Il poeta, quasi polemizzando con Atene, si riscopre portavoce della più pura tradizione di Sparta e, come un antico vate, scrive l'estremo capitolo della sua storia, trasformando i vinti in eterni vincitori.

Ma quale lo scopo? Siamo a Recanati nel 1818, e la canzone è scritta di impeto dopo le prime repressioni pontificie avvenute nella limitrofa Macerata. Nella facile trasposizione di passato e presente, lo scopo è trasparente: quello di esaltare la vittoria dei vinti. Proprio per il loro sacrificio l'Ellade è salva, perché esso consente ad altri – a Salamina, a Platea e quindi a Micale – di disperdere le armate dei barbari. Oggi, come ieri, è tappa di vittoria il sacrificio dei vinti! Questa la ragione che ci spiega perché mai la canzone *All'Italia* si apra sulla vista di romanissimi ruderi per poi virare bruscamente dall'*exemplum* latino al *paràdeigma* ellenico. Infatti, nessuna memoria eroica di marca latina avrebbe offerto al poeta materiali di supporto ideologico per celebrare il tema della vittoria dei vinti. Né, la sua, sarà avvertita dai contemporanei come operazione di retroguardia, o priva di spessore ideologico, ché la poesia patriottica del Risorgimento trarrà proprio da questa canzone incentivo per coniugare insieme il paradigma dell'*aretè* greca con l'elogio della virtù sfortunata. Quindi le lotte di indipendenza con le troppe gesta eroiche e sventurate del patriottismo insurrezionale: dai canti scritti per eternare i caduti di

Sapri o i martiri di Belfiore ai carmi dettati per commemorare i morti di Curtatone e Montanara o, a Roma, i difensori di Villa Medici e del Vascello.

Anche a Italia risorta, il modello sopravvive. Ma non più come incentivo alle lotte del Risorgimento, bensì per commiserare il Risorgimento tradito, a seguito sia della cappa della conquista sabauda sia dell'insensata politica coloniale in terra africana. Già molto precocemente, nel 1860, Giuseppe Garibaldi rifiuta la retorica «dell'elmo di Scipio» che aveva accompagnato il Risorgimento trionfante. In un discorso pronunziato a Isernia, nel cuore dell'arretrato Molise, egli attribuisce ai figli del Mezzogiorno di Italia una continuità storica proprio con i Sanniti sottomessi da Roma, la cui *virtus* non è in nulla dissimile da quella degli opliti ateniesi vincitori a Maratona (*Opere*, ediz. naz., 3, p. 286):

> I campi celebri di Maratona, [...] quei superbi campi [...] ebbero la fortuna d'esser cantati da due dei più potenti genii poetici ch'abbia prodotto il mondo: Byron e Foscolo. E perché non troveranno i loro vati anche le forche Caudine ed i campi di battaglia dell'indipendenza sannita?

Non è questa la pagina di un meridionalista post-unitario, ma di un rivoluzionario del Risorgimento, di origine ligure, guerrigliero per profonda convinzione ideologica, ed essa riflette uno stato d'animo profondamente turbato. Garibaldi è stato sì il principale artefice dell'unità della penisola, ma ora ne avverte dolorosamente il prezzo pagato. Percepisce, inoltre, come l'*exemplum* latino, piemontesizzandosi, si inquini dei temi della retorica del consenso sabaudo. Per questo motivo evoca, appunto, contro Roma «i campi di battaglia dell'indipendenza sannita», inaspettatamente appellandosi al paradigma ellenico. Processo psicologico analogo a quello che induce il Pascoli, nel 1887, a commemorare i caduti di Dogali ricorrendo a un distico elegiaco non solo pervaso da stilemi ellenici, ma addirittura scritto in lingua greca. Ne riferiamo la traduzione dettata dal poeta (ora in G.B. Pighi, *Scritti pascoliani*, Roma 1980, p. 104):

> Prego bensì che l'una cosa e l'altra, la vittoria e il ritorno, tu conceda; / ma se una sola, o Dio, darai, la gloria concedi sola.

Quanti abbiano orecchio alla tradizione classica non possono non ravvisarvi eco degli epitaffi di Simonide, dettati per eternare la gloria degli opliti spartani morti alle Termopili. I fanti italiani, nei deserti dell'Africa, ora ne rinnovano l'eroismo sfortunato. Il tramutarsi in poeta dell'Ellade

consente al poeta non solo di esulare dai nauseabondi temi latini della retorica ufficiale, ma altresì, proprio per il ricorso al paradigma greco, di celebrare la disfatta come vittoria dell'*aretè*: cioè come gloria imperitura.

Il paradigma ellenico è sì funzionale a celebrare i temi dell'eroismo sfortunato, di ieri e di oggi, ma – sul crinale del secolo, tramontati gli ideali del Risorgimento – palesa anche un'altra faccia, pericolosamente aggressiva: quella che implica una giustificazione storica all'opposizione fra Europa e Asia, e quindi fra potenze civilizzatrici e barbarie ottomana. L'antitesi culturale, politica, religiosa, razziale, l'avevano inventata proprio Eschilo ed Erodoto celebrando la vittoria greca di Salamina come vittoria della libertà sul dispotismo persiano. Se il Carducci, nel 1860, poetando «contro l'Asia Temistocle è qui» (*Juvenilia*, 6, 100), poteva ancora appellarsi ai valori ideali del risorgimento greco, vent'anni dopo certo non più. Nel 1897, in un discorso parlamentare, egli non solo giustifica l'impresa dei volontari italiani coinvolti nella coeva infelice guerra greco-turca, ma addirittura perora, contro l'impero ottomano, un intervento diretto della nazione, per il poeta colpevolmente allineata alla politica del non-intervento patrocinata dalle grandi potenze (*Opere*, ediz. naz., 7, p. 465):

> La vergine Ifigenia, movendo all'altare vittima destinata e volontaria a morire per la patria, già radiosa nella pura fronte di tutto l'avvenire dell'Ellade, [...] diceva alla madre in pianto [...]. E la civiltà ripete all'Europa le parole della vergine d'Argo: «Agli Elleni conviene imperare sui barbari, e non ai barbari, o madre, sugli Elleni».

La citazione è da Euripide (*Iph. Aul.*, 1400-1), e già abbiamo ricordato questi versi, ma ne era insospettabile l'estremo approdo [1.1]. Gli Elleni sono qui prefigurazione dei popoli civili, i barbari, i *bàrbaroi*, delle razze inferiori. In questa prospettiva, il paradigma tratto dalle guerre persiane non riconduce più a Maratona o alle Termopili o a Salamina, bensì a Micale, ultima tappa, oltre Egeo, della lotta fra Europa e Asia. Nel 479 a.C. la vittoria sul barbaro ha per teatro la terra stessa del barbaro: dunque è una guerra aggressiva. Il paradigma storico affiora già, nel medesimo 1897, nel Pascoli (*Inni*, 1, 50) che farà dire all'Egeo, in forma sommessa, ma non meno minacciosa: «Le navi di Mycale io porto su me!». Proromperà poi, senza pudori, nelle terzine di propaganda bellica del D'Annunzio, nel 1911, al tempo della guerra di Libia, combattuta – non a caso – proprio contro

l'impero ottomano. Qual è la parola che sprona all'azione? Si domanda il poeta. È forse «Ebe», dea che personifica la giovinezza? Come al tempo della battaglia di Micale vinta, appunto, «nel nome d'Ebe giovinetta» (*Versi d'amore e di gloria*, 2, p. 1322). Il debito dannunziano è da un tràdito di Erodoto (9, 98, 3), che si rende ancora più esplicito in una prosa ritmata del 1919 indirizzata agli «arditi» in marcia su Fiume (*Prose di ricerca*, 1, Milano 1954, p. 1034):

«Gioventù» fu la parola d'ordine nella più / bella battaglia ellenica, a Micale. / «Gioventù» è la parola d'ordine nella più / bella impresa italica, a Fiume.

Da *gioventù* a *giovinezza* il passo è breve, ed essa diventerà *primavera di bellezza* nel 1926, nell'inno ufficiale del partito fascista. Allora la nazione, romanamente, si ridesta al canto di *giovinezza*, ma senza sospettarne la matrice ellenica. Così come non sospetterà mai l'origine greca di altre parole o espressioni mutuate dall'officina del D'Annunzio: quali l'ululato *alalà* o il motto *osare l'inosabile* o la definizione rapace *mare nostrum*. L'ululato è quello, meno sinistro, dell'oplita di Sparta; il motto deriva da un'arcaica lirica di Lesbo; la definizione ricalca lo stilema greco *hemèteron pèlagos* già presente nell'epica arcaica.

Ma torniamo al D'Annunzio. Non sorprende che la poesia del nazionalismo, nel suo estremo approdo, attinga alla parola del passato un motivo che siglerà il titolo della più celebre canzone littoria; ma sorprende che se ne impadronisca proprio dalla memoria storiografica della grecità. Il paradigma delle guerre persiane – che aveva accompagnato la riflessione più sofferta dell'Ottocento risorgimentale – ci appare ora, nel Novecento, non meno saturo di suggestioni equivoche, o di potenzialità degenerative, dell'*exemplum* latino. Ne vogliamo un'ultima, definitiva, riprova in versi né trionfalistici né certo dettati – crollato il fascismo – da propaganda di guerra? Rileggendo i *Pisan Cantos* di Pound, ci imbattiamo in una mente «turbata» che più volte reca indelebilmente impressa l'immagine, quasi fotografica, delle macerie fumanti del Tempio Malatestiano di Rimini in seguito al bombardamento alleato del 1944. Orbene, un'immagine criptica – che è quasi un lampo – ci rimanda per l'ultima volta al paradigma delle guerre persiane (76, 325-30):

e le nuvole sui prati pisani / [...] / οἱ βάρβαροι non l'hanno distrutte / come hanno fatto col Tempio di Sigismundo / *Divae Ixottae.*

Il poeta è tanto più coerente con l'ideologia perversa quanto più essa – quando scrive prigioniero dei propri compatrioti – è merce rifiutata da tutti. I barbari, i *bàrbaroi*, non hanno distrutto le nuvole sui prati pisani come, invece, hanno distrutto a Rimini il tempio che Sigismondo Pandolfo Malatesta ha dedicato alla memoria della consorte, la Divina Isotta. Qui la devastazione del Tempio Malatestiano, nel 1944, è paragonata all'incendio dell'acropoli di Atene, perpetrato duemilacinquecento anni prima dai Persiani di Serse [2.5]. In entrambi i casi, i *bàrbaroi* sono i nemici della civiltà! Sottinteso è il richiamo alla storia di Atene, ma facilmente percepibile nel valore esclusivo, storico, erodoteo, del plurale *bàrbaroi*, oltretutto bene evidenziato dal preziosismo grafico dei caratteri greci. Questi, i *bàrbaroi*, per tutta la tradizione antica, sono i Persiani invasori dell'Ellade: rei di avere incendiato l'acropoli di Atene, e quindi di avere profanato il simbolo più emblematico della classicità. I nuovi *bàrbaroi*, gli Alleati, non sono stati meno sacrileghi devastando il tempio della Divina Isotta, cioè profanando il santuario della civiltà rinascimentale. Il sottinteso paragone è impresso a caldo, e attesta la sintesi di due «vertici» di riferimento culturale espressi nella rovina di simboli monumentali.

Possiamo concludere. Sulle rovine dell'Italia e dell'Europa, dopo la Prima e la Seconda guerra mondiale, si innalza ancora il vessillo del più equivoco paradigma ellenico, ora imprevedibilmente riattualizzato in spregio ai vincitori. Nella delirante fantasia poetica è anche funzionale a leggere nella sconfitta la vittoria dei vinti? Non lo possiamo certo escludere. Ma se tale è l'approdo, lo sfruttamento delle ideologie della grecità mostra – seppure al negativo – un processo di riciclaggio che non è di lunga, ma di lunghissima, durata.

Bibliografia

1.1. Storia greca o storia dei Greci?

Asheri D. (1997), *Identità greche, identità greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 5-26.

Càssola F. (1993), *Le genealogie mitiche e la coscienza nazionale ellenica*, in Id., *Scritti di Storia antica. Istituzioni e politica*, I. *Grecia*, Napoli, pp. 9-35.

Corsaro M. (1997), *I Greci d'Asia*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 27-59.

Hall J.M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.

Hall J.M. (2002), *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago.

Malkin I. (a cura di) (2001), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington D.C.

Musti D. (a cura di) (1985), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari.

Musti D. (1994[2]), *L'idea di Megale Hellás*, in Id., *Strabone e la Magna Grecia*, Padova, pp. 61-94.

Ragone G. (1996), *La Ionia, l'Asia Minore, Cipro*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I. *Formazione*, Torino, pp. 903-43.

Will É. (1956), *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris.

1.2. L'arco cronologico

Bearzot C., Vattuone R., Ambaglio D. (a cura di) (2001), *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica. Atti del Congresso* (Bologna 1999), Como.

Beloch K.J. (1912-27[2]), *Griechische Geschichte*, I-IV, Strassburg-Berlin-Leipzig.

Bengtson H. (1950), *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München.

Bowersock G.W. (1992), *L'Ellenismo nel mondo tardoantico*, trad. it. Roma-Bari (ed. or. 1990).

Busolt G. (1885-88), *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, I-II, Gotha.

De Sanctis G. (1939), *Storia dei Greci. Dalle origini alla fine del secolo V*, I-II, Firenze.

Droysen J.G. (1833), *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin.

Jacoby F. (1949), *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford.

Pellizer E. (2001), *Il mito e le città*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma, pp. 105-29.

Vannicelli P. (1993), *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Pisa-Roma.

1.3. Il centro e le periferie

Antonelli L. (1997), *I Greci oltre Gibilterra. Rappresentazioni mitiche dell'estremo occidente e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV secolo a.C.*, Roma.

Bilde P. *et al.* (a cura di) (1993), *Centre and Periphery in the Hellenistic World*, Aarhus.

Boardman J. (1999[4]), *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*, London.

Braccesi L. (2003), *I Greci delle periferie. Dal Danubio all'Atlantico*, Roma-Bari.

Bresson A., Rouillard P. (a cura di) (1993), *L'emporion*, Paris.

Graham A.J. (1983[2]), *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago.
Möller A. (2000), *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford.
Polanyi K. (1980), *I port of trade nelle società antiche*, in Id., *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, trad. it. Torino (ed. or. 1968), pp. 229-48.
Toynbee A.J. (1967), *Il mondo ellenico*, trad. it. Torino (ed. or. 1959).
Tsetskhladze G.R. (a cura di) (1998), *The Greek Colonisation of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology*, Stuttgart.
1.4. Le «pòleis» e gli stati cantonali
Daverio Rocchi G. (1993), *Città-stato e Stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, Milano.
Ehrenberg V. (1967), *Lo stato dei Greci*, trad. it. Firenze (ed. or. 1965[3]).
Giangiulio M. (2001), *Alla ricerca della «polis»*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma, pp. 59-104.
Glotz G. (1980[3]), *La Città greca*, trad. it. Torino (ed. or. 1968[3]).
Greco E. (a cura di) (1999), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma.
Hansen M.H. (a cura di) (1993), *The Ancient Greek City-State. Symposium of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters* (Copenhagen 1992), Copenhagen.
Hansen M.H. (1998), *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhagen.
Larsen J.A.O. (1968), *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford.
Morgan C. (2003), *Early Greek States Beyond the Polis*, London-New York.
Murray O. (1993), *La città greca*, Torino.

1.5. Da quando se ne parla

Ampolo C. (1997), *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Torino.
Barthélemy J.-J. (1788), *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, I-IV, Paris.
Beloch K.J. (1893-1904), *Griechische Geschichte*, I-III, Strassburg.
Boeckh A. (1817), *Die Staatshaushaltung der Athener*, I-II, Berlin.
Burckhardt J. (1898-1902), *Griechische Kulturgeschichte*, I-IV, Berlin-Stuttgart (trad. it. *Storia della civiltà greca*, I-II, Firenze 1955).
Bury J.B. (1900), *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London.
Bury J.B., Cook S.A., Adcock F.E., Charlesworth M.P. (a cura di) (1924-39), *The Cambridge Ancient History*, I-XII, Cambridge.
Ciccotti E. (1922), *Storia greca*, Firenze.
Constant B. (1819), *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris (trad. it. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino 2001).
Curtius E. (1857-67), *Griechische Geschichte*, I-III, Berlin.
Denina C.G.M. (1781-82), *Istoria politica e letteraria della Grecia*, I-IV, Torino.
Droysen J.G. (1836-43), *Geschichte des Hellenismus*, I-II, Hamburg.
Emmius U. (1626), *Vetus Graecia illustrata*, I-III, Lugduni Batavorum.
Francotte H. (1909), *Les finances des cités grecques*, Liège-Paris.
Freeman E. (1891-94), *History of Sicily from the Earliest Times to the Death of Agathokles*, I-IV, Oxford.
Fustel de Coulanges N.-D. (1864), *La cité antique*, Paris (trad. it. *La città antica*, Firenze 1972[2]).
Gernet L. (1909), *L'approvisionnement d'Athènes en blé au V^e^ et au IV^e^ siècle*, in «Mélanges d'Histoire Ancienne», 25, Paris, pp. 273-385.

Gillies J. (1786), *History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests*, I-II, London.
Grote G. (1846-56), *History of Greece*, I-XII, London.
Guiraud P. (1893), *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris.
Holm A. (1870-98), *Geschichte Siziliens im Altertum*, I-III, Leipzig.
Holm A. (1886-94), *Griechische Geschichte*, I-IV, Berlin.
Mably, G. Bonnot de (1766), *Observations sur l'histoire de la Grèce, or des causes de la prosperité et des malheurs des Grecs*, Genève.
Meursius J. (1632), *Solon sive de eius vita, legibus, dictis atque scriptis*, s.l.
Micali G. (1810), *L'Italia avanti il dominio de' Romani*, Firenze.
Mitford W. (1784-1810), *The History of Greece*, I-V, London.
Müller K.O. (1820-24), *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, I-II, Breslau.
Niebuhr B.G. (1811-12), *Römische Geschichte*, I-II, Berlin.
Pais E. (1894), *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*, Torino-Palermo.
Rostovzev M. (1941), *Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III, Oxford (trad. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, I-III, Firenze 1966-80, dall'ed. 1953^2).
Sigonius C. (1564), *De Republica Atheniensium*, I-IV, Mutinae.

1.6. Le ideologie della grecità

Avlami C. (2001), *Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino, pp. 1311-50.
Boutry P. *et al.* (a cura di) (1991), *La Grecia antica mito e simbolo per l'età della grande rivoluzione. Genesi e crisi di un modello nella cultura del Settecento. Atti del Convegno internazionale* (Roma-Fisciano 1989), Milano.
Braccesi L. (1982), *Proiezioni dell'antico. Da Foscolo a D'Annunzio*, Bologna.
Braccesi L. (1989), *L'antichità aggredita. Memoria del passato e poesia del nazionalismo*, Roma.
Braccesi L. (1995), *Poesia e memoria. Nuove proiezioni dell'antico*, Roma.
Canfora L. (1980), *Ideologie del classicismo*, Torino.
Canfora L. (1997), *Le vie del classicismo, 2. Classicismo e libertà*, Roma-Bari.
Guerci L. (1979), *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli.
Pommier E. (2001), *Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino, pp. 1287-310.
Vidal-Naquet P. (1996), *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, trad. it. Milano (ed. or. 1990).

2. Le grandi questioni

2.1. *L'«Odissea» come poema nazionale: i Greci sul mare*

L'avventura greca – l'abbiamo detto [1.1] – ha per teatro il Mediterraneo e i mari che gli sono adiacenti. Intensa, fin dall'età arcaica, è la mobilità umana che riscontriamo sulle sue rotte. Si muovono i mercanti, i colonizzatori, i mercenari, i profughi politici, gli aristocratici che intrattengono relazioni internazionali. I poeti arcaici ci informano di microstorie proprie e altrui: così il diseredato Archiloco, che sperimenta la vita del mercenario e del colono; così l'aristocratico Alceo, che rammenta l'esodo di familiari, esiliati politici; così la raffinata Saffo, che si compiace nel ricordare le navigazioni del fratello in terre lontane, legate a un giro di relazioni personali. Ma è l'*Odissea* la grande polla cui sempre attingiamo per percepire il mondo, l'ambiente, l'orizzonte, l'ansia esistenziale, nonché la tensione all'esperienza tecnica, dell'uomo greco proiettato in avventure transmarine. L'*Odissea* che, in quanto poema nazionale di un popolo culturalmente omogeneo, seppure politicamente frazionato, ne riflette tutto l'anelito a ricercare proprio nell'esperienza marinara il «marchio» di un'identità nazionale, totalizzante e collettiva.

È l'esperienza marinara, infatti, a proiettare continuamente e sempre più lontano – veri e propri emuli di Ulisse – il mercante e il colono.

Nel mondo antico il mercante è, anzitutto, alla pari di Ulisse, un esploratore. Le sue soste in terre lontane, anche se prolungate, sono solo

occasionali; è sempre proteso al ritorno, al *nostos*, che dopo ogni viaggio deve essere di nuovo, faticosamente, riconquistato. La sua ansia esistenziale è la medesima sperimentata da Ulisse. In ogni porto, come l'eroe, ha una donna che si innamora di lui, ma la meta è l'*òikos*: cioè la casa rallegrata dalla consorte e dai figli. La sua superiorità sui popoli del continente è rappresentata, come per l'eroe, dall'esperienza marinara.

Cosa dice Ulisse parlando dei Ciclopi? Dice che essi sono rozzi e primitivi perché è loro estranea la conoscenza del mare e delle navi (*Odissea*, 9, 125-29):

> Non hanno, i Ciclopi, navi dalle prore dipinte di rosso, / non artigiani che costruiscano / le navi dai solidi banchi che, volta a volta, / vanno nelle città degli uomini; con le quali, spesso, / recandosi gli uni dagli altri, gli uomini attraversano il mare.

Cosa dice Tiresia profetizzando all'eroe il suo ultimo viaggio per terra? Dice che egli dovrà giungere in un altro mondo. Cioè presso genti che non conoscono il mare, il remo e il sale, come riferisce ancora l'*Odissea* (11, 121-25):

> Prendi allora il remo e rimettiti in viaggio / fino a che giungerai presso genti che non conoscono il mare, / da uomini che non mangiano cibi conditi col sale, / che non conoscono navi dalle prore dipinte di rosso, / né gli agili remi che sono ali alle navi.

Le società ignare di cosa sia una nave sono condannate a rimanere al di fuori delle relazioni umane. Questa, sui popoli del continente, la superiorità del mercante che, con la sua nave, all'occorrenza non disdegna neppure di trasformarsi in pirata. Il suo prototipo è sempre Ulisse che, in quanto forestiero, è etichettato dal Ciclope o come mercante o come pirata, ruoli davvero interscambiabili (*Odissea*, 9, 252-55):

> Forestieri, chi siete? Donde venite per le vie del mare? / Forse per qualche commercio, oppure andate navigando alla ventura / come fanno i pirati sulle acque, che rischiano / la vita corseggiando contro genti di altri paesi?

Né Polifemo si discosta dal vero, giacché Ulisse non è solo l'ipostasi del mercante navigatore, ma anche il precursore di ogni ladrone di mare, come mostra l'episodio della razzia delle vacche del Sole perpetrata dai suoi compagni. Ulisse, infatti, non critica l'atto di pirateria in quanto tale, ma in quanto consumato ai danni della divinità, presagendone le luttuose e debite conseguenze (*Odissea*, 1, 6-9):

Ma neppure così egli salvò i compagni, sebbene lo desiderasse. / Morirono per le loro colpe e sconsideratezze, / quegli insensati: ché i buoi del Sole Iperione / mangiarono, e il dio precluse loro il ritorno.

Atto di pirateria che, nella più nota delle localizzazioni occidentali della geografia dell'*Odissea*, interessa l'angolo nord-occidentale della Sicilia, fra Zancle/Messina e Nasso. Proprio là dove la tradizione, confluita in Tucidide (6, 4, 5), ci ricorda che «pirati» provenienti «dalla colonia calcidese di Cuma» fondarono il più antico nucleo di Zancle, dal quale spadroneggiavano nelle acque dello stretto. Il che mostra come le pratiche della pirateria, della mercatura e della colonizzazione fossero esercitate dalle medesime persone, le quali, fra loro, non avevano limiti socialmente definiti e i cui ruoli facilmente si confondevano sia nella pratica quotidiana sia – come dimostra la leggenda di Ulisse – nella proiezione dell'immaginario mitico. Esso, appunto, ci testimonia non un'anomalia, ma una prassi che doveva essere scontata e abituale.

Ma qual è la più nota localizzazione occidentale della geografia dell'*Odissea*? A chi attribuirla? Il discorso ci consente di trascorrere dal mondo del mercante a quello del colono. Egli non viaggia per tornare a casa, ma per stabilirsi in una nuova comunità: la colonia, l'*apoikìa*. La quale, a sua volta, è una *polis* autonoma rispetto alla madrepatria; una *polis* che subito istituzionalizza forme proprie di autogoverno che interessano tutti i membri titolari di un appezzamento di territorio. Pionieri, fra i Greci, di questo processo di colonizzazione sono gli Eubei, interessati prima alle rotte orientali del Mediterraneo e quindi, e in forma assai più consistente, a quelle occidentali. Ma quale il loro rapporto con il mito di Ulisse, con le avventure cantate nell'*Odissea*? A ben vedere, più stretto di quanto si sia soliti immaginare. Infatti, la critica ha riconnesso la prima codificazione della geografia dell'*Odissea* a matrice euboica, sottolineando come le tappe delle peregrinazioni di Ulisse si accompagnino, nella loro localizzazione occidentale, all'evolversi della grande avventura coloniaria delle metropoli euboiche di Calcide e di Eretria.

Per segnalazione dei commentatori antichi la geografia occidentale dell'*Odissea* è quella che identifica l'isola dei Feaci con Corcira; che ubica i gorghi di Scilla e Cariddi nello stretto di Zancle/Messina; che localizza il pascolo dei buoi del Sole nell'area nord-orientale della Sicilia; che colloca in area subito limitrofa, presso l'Etna, le caverne dei Ciclopi e, presso

Lentini, le sedi dei Lestrigoni; che indica nell'arcipelago delle Lipari il regno di Eolo, signore dei venti; che pone i recessi delle Sirene negli scogli antistanti il promontorio di Sorrento; che riconosce nell'area dei Campi Flegrei, presso il lago di Averno, il sito dove Ulisse interroga i morti; che stabilisce presso l'omonimo promontorio la terra dove Circe ha la sua splendida dimora; che fissa, infine, la dimora di Calipso oltre – o presso – lo stretto di Gibilterra.

Dunque l'isola di Corcira, lo stretto di Zancle/Messina, la Sicilia nord-orientale ed etnea, l'arcipelago delle Eolie, la penisola di Sorrento, i Campi Flegrei, il promontorio del Circeo, il transito per Gibilterra. Orbene, tutte queste località sono interessate a fondazioni, o comunque a frequentazioni commerciali, da parte degli Eubei che, in età arcaica, sono i protagonisti della prima colonizzazione ellenica nei mari dell'occidente. Questa, infatti, si snoda esattamente sulle medesime rotte che – nella localizzazione occidentale dell'*Odissea* – sarebbero state percorse da Ulisse. Il quale diviene dunque il vero e proprio precursore di quanti, colonizzatori o navigatori o mercanti, abbiano solcato le acque dell'occidente, e in particolare quelle della nostra penisola.

Ma qual è il livello cronologico al quale ancorare la codificazione occidentale della geografia dell'*Odissea*? Un livello compatibile con quello della colonizzazione euboica? Alle domande possiamo rispondere affermativamente, poiché Esiodo, che scrive fra i secoli VIII e VII, già conosce la leggenda occidentale di Circe. Egli, o comunque il poeta della *Teogonia* (vv. 1011-16), ricorda come dalla sua unione con Ulisse siano nati due figli, Agrio e Latino, i cui nomi senza ombra di dubbio riconducono ad ambito etrusco-laziale:

> Circe, figlia del Sole, stirpe di Iperione, / unitasi in amore con Odisseo, dal cuore che sopporta, / generò Agrio e Latino, irreprensibile e forte. / Questi molto lontano, nel mezzo di isole sacre, / regnavano su tutti gli illustri Tirreni.

Agrio e Latino sono i primi mitici re di Alba Longa e di Lavinio, e i Tirreni, su cui essi regnano, sono gli interlocutori commerciali dei primi mercanti greci che fin dall'età precoloniale, per importare ferro e metalli, raggiungono l'Etruria, diretti all'Elba e alle isole (le «isole sacre»?) dell'arcipelago toscano. Orbene, l'elaborazione di una tale leggenda presuppone che il suo primo divulgatore ubichi la reggia della maga Circe

in area prossima al mondo etrusco-laziale: cioè presso il promontorio del Circeo.

La codificazione occidentale della geografia delle avventure di Ulisse si data così fra le età – molto ravvicinate fra loro – del poeta dell'*Odissea* e di Esiodo. Il primo non conosce ancoraggi geografici per le avventure dell'eroe; il secondo non solo sa di una Circe occidentale, ma anche (fr. 150 M. W.) dell'ubicazione siciliana di Ciclopi e di Lestrigoni. Ma Esiodo, che è un poeta contadino legato alla vita dei campi, dove poteva avere attinto materia per proiettare le avventure di Ulisse su circuiti coloniali legati all'esperienza vissuta di navigatori o di mercanti? È stato detto giustamente che egli poteva avere udito tradizioni marinare anche nelle contrade della sua Beozia, per la ripercussione che ne poteva venire dalla limitrofa Eubea. Ma c'è di più. È lo stesso poeta che rivela dove ha appreso informazioni coloniarie legate all'occidente: proprio in Calcide di Eubea. La città dove egli si reca per partecipare a un agone di canto (*Op.*, 650-59):

Mai, infatti, io ho navigato l'ampio mare / su una nave se non in Eubea, da Aulide, dove gli Achei, / attendendo il tempo propizio, avevano radunato molta gente / per andare dalla sacra Ellade a Troia dalle belle donne; / di qui, per i giochi del bellicoso Anfidamante, / mi recai a Calcide; là molti premi i suoi figli magnanimi / avevano bandito nelle gare; là, io dico, / vincitore nel canto, ebbi in premio un tripode ansato / che consacrai alle Muse di Elicona, / laddove esse, per la prima volta, mi avevano additato il sonante carme.

Qui, a Calcide, altri rapsodi, intenti al medesimo agone, avranno cantato anche avventure e imprese marinare, di uomini e di eroi, traendo spunto per la narrazione dall'inesauribile polla dell'*Odissea*. La cui geografia era sicuramente decodificata in chiave occidentale nella città che si vantava metropoli dei più remoti insediamenti greci posti sulla rotta che conduceva a Gibilterra.

Ma non è il solo occidente ionico-tirrenico a essere interessato a una codificazione della geografia dell'*Odissea*. La critica ha altresì chiarito come, in effetti, siano esistiti più «sistemi» di localizzazioni odissaiche, di fatto a sé stanti, o in sé compiuti, seppure al proprio interno dotati di relativa mobilità di quadro. Ma si tratta di «sistemi» successivamente superati da un loro spostamento in regioni di più avanzata esplorazione coloniaria. Il teatro ionico-tirrenico è infatti preceduto da altri tre scenari: quello localizzabile nella Propontide, quello che si radica sulla costa africana, quello che si ubica in Adriatico, snodandosi sulla rotta che

dall'Egeo conduce ai poli terminali di grandi carovaniere di respiro transalpino.

Lo scenario delle avventure di Ulisse è dunque estremamente mobile, dilatandosi in un occidente tanto più lontano quanto in regioni sempre più inesplorate si attesta l'attività dell'espansionismo euboico.

Il quadro delineato è certo suggestivo, ma tutta la costruzione poggia su un unico dato: che nell'immaginario collettivo dei primi colonizzatori euboici fosse ben radicata la conoscenza dei poemi omerici. Al punto che essi potessero figurarsi di ribattere le rotte degli eroi del mito, e in particolare le rotte percorse dagli eroi reduci da Troia nei loro difficili, e talora mancati, ritorni. Ma come penetrare nel loro immaginario? Come violare i segreti del loro patrimonio culturale? Sembrerebbe impossibile farlo, ma una straordinaria scoperta archeologica ci permette di rispondere alle domande in forma affermativa, testimoniandoci come i poemi omerici fossero già radicati nella coscienza dei primissimi coloni euboici insediatisi a Pitecussa, nell'isola di Ischia. In particolare, uno di loro aveva egregiamente memorizzato il testo dell'*Iliade* (11, 632-35) con la descrizione della superba coppa di Nestore, che era «ornata di borchie di oro», sorretta «da due sostegni» e fornita di «quattro manici con due colombe dorate» ritratte «in atto di beccare». Ne documenta la conoscenza un'iscrizione pitecussana, rinvenuta in una tomba della seconda metà del secolo VIII a.C. Consiste in un graffito, inciso su una tazza di produzione rodia, che ostenta una sfida, o una comparazione, fra il contenuto, appunto, della tazza e quello della celebre coppa descritta nell'*Iliade*. L'epigrafe (*SEG*, XIV, 604) non solo è fra le più antiche iscrizioni del mondo greco, ma anche la più arcaica in assoluto fra quante siano state riscoperte in occidente; notissimo il suo testo:

La coppa di Nestore era certo piacevole a bersi, / ma chi beve da questa coppa subito / sarà preso dal desiderio di Afrodite dalla bella corona.

Il morto, che viene inumato con la sua bella tazza, instaura dunque un paragone, di carattere potorio, fra questa e la coppa di Nestore; l'una, ricolma di vino, era solo piacevole a bersi, ma l'altra, la sua, ricolma di altri beveraggi, aveva la virtù di essere afrodisiaca. Orbene, l'iscrizione sul prezioso manufatto mostra appunto che i poemi omerici non solo erano di casa presso i primi coloni euboici giunti in occidente, ma lo erano fino nei

loro risvolti più segreti. E se poi consideriamo che gli Eubei si insediano a Pitecussa nella prima metà del secolo VIII a.C., e che la nostra coppa si data all'ultimo quarto del medesimo secolo, possiamo concludere che il suo possessore appartiene, con tutta probabilità, alla cerchia della prima o della seconda generazione dei coloni dell'isola. Ai quali si deve così la più antica diffusione in occidente dell'alfabeto greco, dopo appena un secolo, all'incirca, dalla primissima sua acquisizione in ambiente metropolitano.

2.2. *I tiranni: trasformazioni economiche e rivoluzioni sociali*

Fattasi la Grecia più potente e preoccupata più di prima di accumulare denaro, nella maggior parte delle città si instaurarono tirannidi (prima le monarchie erano ereditarie e avevano prerogative ben definite) e i Greci si diedero a preparare flotte e a occuparsi del mare con maggiore impegno.

Tale correlazione fra genesi della tirannide e dilatazione della *polis* a orizzonti di respiro transmarino è di Tucidide (1, 13, 1). Già Erodoto (3, 122, 2), peraltro, aveva connotato Policrate di Samo – il più famoso fra i tiranni della Ionia – come un autocrate che mirava al dominio del mare. Orbene, in effetti, per reazione alla chiusa economia latifondista dei regimi oligarchici, l'età della tirannide si caratterizza nel risveglio prepotente di un espansionismo mercantile promosso da un nascente «ceto borghese», che si conquista un sempre maggiore peso politico, opponendo, secondo una nuova dinamica sociale, beni mobili a proprietà fondiaria. È questa, infatti, l'età nella quale i Greci acquisiscono il controllo delle grandi rotte commerciali mediterranee, come ci segnalano i cospicui rinvenimenti di manufatti ceramici nel Ponto, nella Nilotide e nei mari occidentali.

Tale è però l'aspetto trionfante dei regimi retti a tirannide, il portato estremo e più appariscente di una profonda trasformazione economica che privilegia nuovi ceti sociali. Ma peccheremmo di eccessivo schematismo se non ponessimo in relazione la genesi dei regimi tirannici con i profondi fermenti sociali che caratterizzano la vita della *polis* fra i secoli VII e VI, contraddistinti dalle aspettative di rinnovamento di un mondo contadino sopraffatto dall'espansione del latifondo, dalle aspirazioni alla conquista di spazio politico da parte dei ceti artigiani cittadini, dalle rivendicazioni – in definitiva – di un *demos* che rapidamente matura una propria coscienza di classe nella comunanza della milizia oplitica. Tutti fattori che segnano il risveglio della *polis*, accentuando il carattere rivoluzionario e dirompente che ebbe la tirannide alle sue origini: che altro non fu se non una tappa fondamentale della lotta di popolo contro lo strapotere di chiuse oligarchie. Le quali, vincolate a una rigida economia latifondista,

opprimevano il piccolo contadino e insieme negavano spazio politico all'iniziativa imprenditoriale del ceto artigiano e dedito al commercio.

La tirannide, anche se fu signoria dello stato retta autocraticamente, si appoggiò alle masse popolari, ne interpretò le istanze di rinnovamento sociale e rappresentò un momento rivoluzionario, non involutivo, nel divenire della *polis*. Ma, proprio per tale suo carattere, dettato dalle contingenze, al contempo provvisorio e temporaneo, fu fenomeno della storia sociale, anziché della storia costituzionale. Esaurita, infatti, la sua funzione storica nella lotta contro i monopoli del potere oligarchico, decade in fretta, travolta da nuove e più mature rivendicazioni popolari, per lasciare luogo – laddove possibile – all'edificazione della *polis* democratica [2.3]. Per questo motivo non regge oltre una o due generazioni; oltretutto, il più delle volte, degenerando dopo la prima. Il che ne accentua la nota di assoluta condanna nella tradizione successiva, che l'affigura come antitesi ai concetti di democrazia e di *isonomìa*.

Incerti, peraltro, sono nella tradizione gli stessi confini della tirannide; poiché, se da un lato troviamo la «tirannide-usurpazione» dai connotati rivoluzionari, dall'altro ci imbattiamo nella «tirannide-elettiva» dai connotati riformistici. I confini fra le due forme di signoria sono incerti e condizionati a priori dall'ideologia o dalla sensibilità partigiana delle fonti. Per contenere le pressioni che venivano dal basso, miranti a forti rivolgimenti sociali, le oligarchie – per cedere gradualmente alle rivendicazioni popolari e salvare il salvabile – si rassegnarono a imporsi esse stesse degli arbitri (*aisymnètai*), dei mediatori (*diallaktài*) e dei legislatori (*nomothètai*). Loro compito fu quello di assicurare un nuovo assetto alla *polis*, accogliendo le richieste delle frange sociali più povere e contenendone le spinte eversive; operando, di fatto, una sorta di rivoluzione pacifica. Istituzionalmente, il loro operato si presenta come una missione temporanea con trasferimento legale di poteri illimitati a un individuo singolo; ma il salvatore, beninteso, espletato il suo compito, doveva tornare a vita privata. In alcuni casi, di moderate tensioni, è sufficiente l'operato di un pacificatore per assicurare un graduale trapasso della *polis* verso forme istituzionali più aperte e democratiche; in altri casi – come ad Atene – l'operato, sia pure illuminato, di un «arbitro» *super partes* come Solone non impedisce l'instaurarsi di una tirannide vera e propria, che, sia essa stata rivoluzionaria o più moderatamente

riformistica, segna un momento necessario e sufficiente nel divenire della *polis*. Molteplici ne sono le cause scatenanti, e queste, volta a volta, vanno rapportate alle realtà socio-economiche di ogni singola città. Comunque, come già abbiamo anticipato, possiamo indicare in tre fattori chiave le costanti ricorrenti dell'eversione cittadina che determina la tirannide: 1) la crisi agraria, con risveglio delle masse contadine oppresse dallo strapotere di un chiuso latifondo; 2) la nascita di una «borghesia» artigiana e mercantile che oppone bene mobile a proprietà fondiaria; 3) l'acquisizione di una più matura coscienza di classe da parte del *demos* inquadrato nel nuovo ordinamento oplitico.

È risaputo che il principale fattore di squilibrio nella vita delle *pòleis* fra i secoli VII e VI a.C. è dato dalla gravissima crisi agraria che investe la piccola proprietà contadina, sempre più minacciata dall'espansione del latifondo controllato da una sorda oligarchia, gelosa delle proprie prerogative e insensibile a qualsiasi tipo di concessione o di compromesso. Miseria, fame, impossibilità di riscattare i debiti, e quindi schiavitù, sono gli spettri giornalieri che incombono sull'attività del libero contadino. Se egli si appoggia al latifondo, per ottenere prestiti su ipoteca, finisce per esserne fagocitato. Non c'è legge che ne tuteli i diritti o lo garantisca contro l'accentrante spirale oligarchica. Peraltro, incertezza del domani e instabilità del presente sovrastano chi, più avventuroso, da contadino si fa mercante in una società in cui gli interessi di una dominante oligarchia fondiaria sono direttamente antitetici a quelli, ancora embrionali, di un ceto artigiano e commerciante proteso a traffici di respiro transmarino.

Tale il quadro che traspare dalla pagina di Esiodo, dalla sua contrapposizione al fratello Perse. Il poeta è rappresentante del mondo contadino, che, pure conscio della quotidiana lotta per la sopravvivenza, è diffidente verso qualsiasi innovazione e legato solo al lavoro dei campi. Il rampognato fratello Perse infrange, invece, la tradizione domestica e ricerca il benessere di una vita più comoda nel farsi mercante. Il poeta ammonisce il fratello a mettere giudizio, a ritornare alla terra, che, per quanto poco redditizia, è preferibile all'incerto della mercatura (*Op.*, 397-404, 646-49):

> Lavora, sciocco Perse, / nelle opere che gli dèi assegnarono agli uomini / [...], / a nulla servirà coltivare chiacchiere. Ti consiglio, invece, / di pensare a pagare i tuoi debiti e a metterti al riparo dalla fame.

Se tu [Perse] l'animo poco saggio al commercio / volgerai, per fuggire i debiti e la fame amara, / ti indicherò le leggi del mare risonante, / benché io non sia un esperto né di navigazione né di navi.

Fame e debiti sono la nota dominante. Per sfuggirli il poeta raddoppia la sua giornaliera fatica di agricoltore; il fratello invece, proteso a nuovi orizzonti, tenta il salto qualitativo verso un lavoro più redditizio. Evanescente miraggio è, però, per il poeta, la ricchezza che il fratello ricerca sul mare con la mercatura (*Op.*, 684-87):

È difficile sfuggire alla sciagura [della navigazione]. / Tuttavia gli uomini se ne servono per la cecità della loro mente / giacché il denaro è la vita per i miseri uomini. / Ma è terribile la morte tra i flutti.

Esiodo è uomo del passato, Perse è uomo già proteso all'avvenire: entrambi sono esponenti di una classe in crisi. Orbene, fra piccolo mondo contadino e nascente «borghesia» mercantile, si consuma il dramma del rivolgimento sociale che – tramite l'esperienza necessaria e transitoria della tirannide – conduce alla *polis* democratica. Chiaramente il nuovo e intraprendente ceto mercantile, che si pone in diretta antitesi all'immobilismo fondiario del capitale oligarchico, rappresenta l'elemento attivo che porta all'atto rivoluzionario della presa del potere da parte di un tiranno; mentre il ceto contadino rappresenta l'elemento passivo. Ma sono proprio le condizioni di profonda crisi del mondo agricolo, le sue improrogabili aspettative di rivolgimento economico, che esasperano le tensioni sociali favorendo l'azione eversiva di un capopopolo, cioè di un tiranno. Il quale è spesso un transfuga di campo avverso che, con il supporto del popolo, si impadronisce a forza del potere, per difendere e garantire gli interessi della nuova «borghesia» mercantile e della vecchia classe contadina. L'una costituisce l'elemento dinamico che, in una sempre più esasperata conflittualità di interessi con l'oligarchia dominante, qualifica le scelte democratiche e le aperture sociali del tiranno; l'altra – la classe contadina – l'elemento statico su cui questi, effettivamente, poggia il suo potere. Entrambe, nel processo di transizione della *polis*, si riconoscono nel nuovo ordinamento oplitico che le accomuna nella milizia cittadina, contrapponendole, con uguale peso, e con più matura coscienza politica, al vecchio ordinamento strategico di stampo aristocratico. Anzi, il nuovo assetto militare della falange degli opliti crea l'identità oplita-cittadino, in quanto riunisce sul campo, a sostenere il maggiore sforzo

bellico, indistintamente quanti sono in grado di portare l'armatura del fante: cioè gli *hopla parechòmenoi*. Ciò, di fatto, annulla tutti i privilegi sociali risalenti all'epoca dei regimi aristocratici, quando i combattimenti si risolvevano in singole pugne di campioni e quando «guerriero» era solo chi poteva mantenere un cavallo. Ora, di contro ai discendenti di una classe sulla via del tramonto, sono le classi popolari che sostengono lo sforzo maggiore in battaglia, e queste rivendicano parità di diritti civici. In conclusione, possiamo dire che l'atto rivoluzionario nel quale si concreta l'instaurazione della tirannide matura sì nella temperie di grave crisi economica che investe il mondo della campagna, si acuisce sì nello scontro sociale fra aspirazioni a un espansionismo commerciale e stagnazioni di immobilismo fondiario, ma diviene elemento dirompente allorché interessi di classe del mondo contadino e del nuovo ceto cittadino si cementano nella comunanza della milizia oplitica.

Al nuovo ceto cittadino, in un processo di rapida trasformazione economica, si deve la dilatazione della piccola bottega artigiana, la cui produzione assume ora il carattere di embrionale attività industriale. La quale, con la circolazione di capitale mobile, si pone, da una posizione di forza, in diretta antitesi alla chiusa economia della vecchia oligarchia fondiaria. Ciò determina, con il sopravvento sulla scena politica di un capopopolo, il sovvertimento rivoluzionario delle vecchie e inadeguate strutture cittadine. Momento che, il più delle volte, coincide con l'introduzione nella *polis* della moneta, che è espressione dei tempi nuovi, contrassegnati dall'esigenza di più rapidi ed efficienti scambi internazionali.

Operato il colpo di stato col favore delle classi popolari, il tiranno avverte però l'imbarazzo di tradurre in formule giuridiche la realtà nuova del suo potere, e da ciò rimane inesorabilmente condizionato. Egli è sì una sorta di monarca illuminato, ma senza carisma. Quindi mira tanto più urgentemente a legittimare il proprio potere, trasformandolo in ereditario, quanto più ne avverte il carattere transitorio, eversivo e momentaneo.

Di qui la contraddizione insita nella tirannide! Infatti, essa esaurisce con estrema rapidità la sua funzione storica: nata – in città scosse da forti tensioni sociali – quale forza rivoluzionaria per smantellare il potere delle vecchie consorterie oligarchiche, raggiunto l'obiettivo, non ha più giustificazione di sorta. Inevitabilmente, per autoconservarsi, acquisisce

carattere statico, finendo per inimicarsi le stesse componenti cittadine che ne avevano favorito l'ascesa. Per questo, nella maggior parte dei casi, i regimi tirannici non giungono alla terza generazione. Molteplici sono le ragioni che, nelle singole *pòleis*, contribuiscono ad affossare la tirannide, e sui vizi del regime esiste una vasta letteratura, ma un dato è certo: essa non si istituzionalizza mai. Nel corso di una o due generazioni la tirannide smantella la cittadella del potere oligarchico, ma, nello stesso tempo, seppure suo malgrado, consente ai ceti cittadini di formarsi una più matura coscienza di classe che, inevitabilmente, li spinge ad affossarla in funzione di più avanzati traguardi politici. Alla terza generazione la sua funzione storica è esaurita, e la tirannide per autoconservarsi diventa oppressiva affrettando così la sua fine.

La tirannide, di fatto, rappresenta un momento dialettico della lotta popolare tesa alla conquista di strutture democratiche. È così smantellata dalle stesse forze sociali che ne hanno favorito l'ascesa. L'adesione dei nuovi ceti «borghesi» non poteva che essere temporanea, in funzione del raggiungimento di reali obiettivi democratici, ai quali, fatalmente, essa si contrappone. Ma, contrapponendosi, la tirannide finisce per essere bollata con la condanna che l'accompagna in tutta la tradizione successiva; oltretutto tanto più marcata perché si salda – seppure per vie opposte – alla fiera polemica di parte aristocratica. Nell'ottica democratica, essa non è più intesa come espressione di forza rivoluzionaria nata in antitesi ai regimi oligarchici, ma, con caratterizzazione spregiativa, come forza involutiva che si pone in contrapposizione ai concetti, ormai trionfanti, di democrazia e di *isonomìa*.

Nella dialettica della *polis* una contraddizione interna condanna la tirannide a un precoce tramonto non appena essa, favorendo una più matura coscienza di classe, innesca un processo di rivolgimenti sociali che porta – o avrebbe dovuto portare – alla istituzionalizzazione di assetti democratici. Ma anche una contraddizione di carattere più generale: i regimi tirannici, con alleanze matrimoniali, con una politica di mutuo soccorso, con il perseguimento di medesimi obiettivi politici, mirano, seppure senza averne consapevolezza, alla formazione di un'entità statale, supernazionale, a base federale: la quale, però, si sarebbe sostanziata in antitesi invalicabile alla concezione municipalistica della *polis*, anima e limite della parabola storica della grecità.

2.3. *Le «politèiai»: i modelli di Sparta e di Atene*

> Sparta [...] fin dalla più remota antichità ebbe una buona costituzione e non fu mai dominata dai tiranni: sono circa quattrocento anni [...] che i Lacedemoni hanno la medesima costituzione e da ciò derivano la propria potenza, la quale ha consentito loro di incidere sulle scelte politiche anche in altre città.

Così Tucidide (1, 18, 1). La costituzione di Sparta, severa e stabile, è considerata dagli antichi un modello di *eunomìa*, cioè di ottimo governo, e di fatto, preserva la città da conflitti sociali e dall'esperienza della tirannide. È la diarchia, la monarchia con due re, che molto probabilmente preserva stabilità ed equilibrio all'interno dello stato. I due re, secondo la tradizione, discendono dal mitico Eracle e appartengono, rispettivamente, alle famiglie degli Agiadi e degli Euripontidi.

Il *kosmos* lacedemone, l'ordinamento di Sparta, probabilmente già formulato agli inizi del secolo VIII a.C., trova la sua più connotante espressione nella Grande Rhetra, cioè nel dettagliato responso che il legislatore Licurgo – un personaggio avvolto da un fitto gravame leggendario – avrebbe ricevuto dallo stesso dio di Delfi. Si tratta di una legge «detta», non codificata per iscritto, che sancisce i cardini dell'ordinamento politico di Sparta, che detta la struttura del suo corpo civico, organizzato in *phylài*, cioè per tribù genetiche, che sono le tre tradizionali che connotano l'universo dorico, e in *obài*, cioè per tribù o circoscrizioni territoriali, rigidamente determinate in numero di cinque. Essa sancisce l'istituzione di una *gherusìa*, o consiglio degli anziani, di trenta membri, fra i quali siedono anche gli *archeghètai*, cioè i due monarchi; codifica le attribuzioni di un'assemblea popolare, l'*apella*, che si riunisce una volta per stagione, avendo sì facoltà di discussione, ma sempre moderata e limitata, e comunque mai di controproposta alle «sempre giuste» decisioni della *gherousìa*. A vigilare sul corretto funzionamento del *kosmos* sono poi preposti, già da età molto arcaica, cinque efori, o sorveglianti, che la Grande Rhetra non menziona, ma che, con il trascorrere delle generazioni, acquisteranno sempre più potere, e quasi un potere oppressivo, in seno alla compagine della vita politica.

Dunque un severo ordinamento oligarchico che garantisce un perfetto equilibrio dei poteri, come già sottolineano, con Aristotele (*Pol.*, 2, 1265b), gli antichi teorici del pensiero politico:

Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore debba scaturire da una combinazione di tutte le costituzioni, e per tale motivo esaltano quella degli Spartani. In realtà, taluni dicono che essa risulti composta di oligarchia, di monarchia e di democrazia. Con monarchia alludono al regno, con oligarchia al consiglio degli anziani; è democratica poi, secondo loro, in rapporto alla magistratura degli efori per essere gli efori tratti dal popolo.

L'assetto sociale di Sparta prevede poi una suddivisione della popolazione per classi e una fissità nel numero dei cittadini di pieno diritto, che, all'inizio della storia della città, è calcolato dalla tradizione nel numero di novemila individui, padroni di altrettanti *klèroi*, cioè di altrettanti lotti di terreno. Sono essi gli Spartiati, cittadini-soldati, educati fin dalla prima adolescenza alla vita militare e alla pratica delle armi. Sotto di loro sono i Perieci, liberi abitatori delle borgate periferiche, sottoposti anche a obblighi militari, ma dediti, soprattutto, alle molteplici attività artigianali e mercantili che sono precluse agli Spartiati, ma che non possono essere assenti anche in una città-stato dominata – come Sparta – da un'economia prevalentemente rurale. Sono anch'essi, quasi sicuramente, di origine dorica. All'ultimo gradino della scala sociale si collocano gli Iloti, servi della gleba discendenti dall'antica popolazione predorica, che attendono ai lavori agricoli nei possedimenti terrieri degli Spartiati.

Questi ultimi, come abbiamo detto, sono cittadini-soldati, il cui tirocinio iniziatico ed educativo – la cui *agoghè* – risponde a rigide, immutabili, leggi: la divisione in classi di età; la partecipazione ai pasti comuni, o *syssìtia*; la preparazione costante alla carriera delle armi quale obiettivo precipuo dell'esistenza; la limitazione posta all'organizzazione individuale di una vita familiare per un determinato numero di anni; la consuetudine al cameratismo che si sviluppa all'interno di forme di intimità, affettività e solidarietà maschile. Dunque cittadini-soldati, esponenti collettivamente di una struttura compatta, catafratta, che vive perché esalta, nel suo essere, tutte le forme dell'ideologia militarista dell'oligarchia dominante. Per gli Spartiati l'*aretè*, la virtù guerriera, è sempre all'apice della propria scala di valori, come testimoniano i versi di Tirteo (fr. 5 W.^{2}) che ci ricordano la loro conquista della Messenia:

Al nostro re, caro agli dèi, Teopompo, / grazie al quale conquistammo la Messenia dalle ampie contrade, / la Messenia buona da arare e buona da coltivare. / Per essa combatterono diciannove anni / con l'animo sempre accanitamente saldo / i padri dei nostri padri, armati di lancia; / nel ventesimo anno i Messeni, abbandonati i fertili campi, / fuggirono dai grandi monti di Itome.

Per l'immobilismo della propria costituzione, e per l'espansionismo territoriale ai danni dei vicini, Sparta non conosce i fenomeni né della colonizzazione né della tirannide. Già a partire dal secolo VI a.C. la città diventa l'essenza stessa di una statica conservazione. È allora che essa assurge al ruolo di gendarme dei regimi oligarchici. Anche se nella loro struttura istituzionale profondamente dissimili dal regime di Sparta, quest'ultima ne diviene sempre di più il modello ideologico e – tramite la Lega peloponnesiaca – la garante armata della loro sopravvivenza. Si appiattisce così su una posizione di difesa contro tutto il «nuovo» che turba gli equilibri politici e gli ordinamenti sociali del mondo greco: con le tirannidi prima e con la democrazia di Atene dopo. Ed è proprio il maturare del «nuovo» che cristallizza ed esalta il ruolo ideologico di Sparta, con scelte di carattere xenofobico e con misure che mirano a congelare i valori del proprio *kosmos*, sempre più sentiti come capisaldi monolitici.

Per tutto antitetico è, invece, l'ordinamento istituzionale di Atene, la cui riforma decisiva si deve a Clistene sul declinare del secolo VI a.C., poco dopo il 510 a.C.

Del precedente ordinamento di Solone [2.2] egli mantiene le quattro classi censitarie che suddividono il corpo civico; classi risalenti a una fase premonetale e fissate sulla base di un reddito calcolato in medimni (circa un mezzo ettolitro) di grano. Cioè: i pentacosiomedimni, con una rendita di almeno cinquecento medimni; gli *hippèis*, i cavalieri, con una rendita di almeno trecento medimni; gli zeugiti, con una rendita di almeno duecento medimni; i teti, con una rendita ancora inferiore o senza rendita alcuna. Mantiene ancora l'istituto dell'arcontato che raggruppa nove sommi magistrati: l'arconte eponimo, che dà nome all'anno; l'arconte polemarco, che presiede le funzioni militari; l'arconte re, che ha incombenze religiose, relitto di antiche prerogative monarchiche; i sei arconti tesmoteti che fissano le sedute dei tribunali, istruendo le accuse di illegalità contro l'operato di governanti e di strateghi, obbligati a presentare un rendiconto della loro pubblica attività. A questi, però, aggiunge un decimo magistrato,

che è il segretario dei tesmoteti. Mantiene, infine, l'Areopago, il consiglio che raggruppa a vita gli arconti usciti di carica.

È al principio dell'*isonomìa*, cioè della «uguale ripartizione dei diritti» che si ispira la riforma di Clistene. Con essa Atene non realizza l'uguaglianza estrema fra le componenti del suo corpo civico, ma si incammina gradualmente verso questa meta. Nel 506 a.C., a riforma appena compiuta, tutti i cittadini hanno garantito l'accesso all'Assemblea e hanno la possibilità – superati i trent'anni – di accedere alla *Boulè*, o Consiglio dei Cinquecento, e al tribunale dell'Eliea, cioè al tribunale popolare.

L'istituto più importante, e caratterizzante la svolta democratica, è costituito dalla *Boulè* dei Cinquecento. La sua realizzazione, a monte, ha la creazione di dieci nuove tribù e l'allargamento del corpo civico con l'immissione di *neopolìtai*, cioè di nuovi cittadini, reclutati soprattutto tra gli stranieri. Entrambe le misure sono attuate da Clistene per spezzare le strutture aristocratiche della vita politica, limitando il potere delle consorterie nobiliari. Si giustifica così, soprattutto, la creazione di dieci nuove tribù, le quali non hanno unità geografica, ma raggruppano contemporaneamente in sé una trittìa dell'interno, una della costa e una della città: cioè della *mesògaia*, della *paralìa* e dell'*asty*. Tali trittìe sono riunite a caso, per sorteggio, una volta per tutte, e ognuna di esse rappresenta un terzo di ogni singola tribù e un trentesimo dell'intero territorio dell'Attica. La loro creazione risponde a una logica tesa a superare i singoli particolarismi locali, frazionandoli, dissolvendoli e quindi trasformandoli in interessi collettivi. Ciascuna delle trenta trittìe comprende, a sua volta, un agglomerato di demi, conglobanti circoscrizioni territoriali molto più antiche che corrispondono a villaggi rurali o a quartieri cittadini. Ragione per la quale i demi sono di dimensioni molto variabili: alcuni sovraffollati, altri – così pare – neppure in grado di esprimere un solo consigliere in seno alla *Boulè*. Non si può essere cittadini se non si è registrati nelle liste dei demi; con la riforma ogni Ateniese è ora designato col proprio nome e con l'indicazione del demo di appartenenza. Sopravvive, di nome, all'ordinamento clistenico anche la suddivisione della popolazione nelle quattro tribù ioniche e nelle vecchie fratrìe, ma con sola ed esclusiva funzionalità in relazione alle cerimonie religiose.

La *Boulè* dei Cinquecento risulta formata da cinquanta membri designati da ciascuna delle dieci tribù, e forse sorteggiati fin dall'inizio. I quali cinquanta membri rappresentano così, a turno, gli interessi medi di tutto il territorio dell'Attica, senza privilegiare questa o quella regione, come invece sarebbe avvenuto se le tribù avessero avuto una reale continuità geografica. Questi cinquanta membri per una decima parte dell'anno (anch'esso diviso in dieci mesi) assicurano una pritanìa: cioè l'esercizio ininterrotto del potere e il disbrigo degli affari correnti. Sono essi i prìtani, e il loro presidente, l'*epistates ton prytanon*, che svolge funzioni di capo dello stato, dura in carica un solo giorno, sicché ogni singolo cittadino può ambire ad assurgere alla carica più rappresentativa della *polis*. La *Boulè* ha un ruolo determinante nella vita politica ateniese: esamina le proposte di legge e si pronunzia con un voto preliminare – il *proboùleuma* – prima della loro trasmissione per la ratifica all'Assemblea o *Ekklesìa*. Quest'ultima, che raduna l'intero corpo civico, esercita il potere legislativo, mettendo ai voti, appunto, le «bozze» trasmesse dalla *Boulè*, ma anche proponendo, e discutendo in prima istanza, nuove iniziative di legge. Per alzata di mano elegge poi gli strateghi e i magistrati preposti alle finanze, conferma quindi se ogni pritanìa ha svolto correttamente i propri compiti ed esercita anche un potere giudiziario, aprendo inchieste in procedure di alto tradimento e di illegalità, seppure demandando, di norma, all'Eliea il compito di emettere sentenze.

Corona quest'ordinamento la creazione, nel 501-500, del collegio degli strateghi in numero di dieci, uno per tribù, nonché l'istituzione, pressoché contemporanea, della pratica dell'ostracismo, cioè dell'esilio decretato dallo stato. Con esso, dopo un voto popolare, veniva mandato in esilio per dieci anni un qualsiasi cittadino sospettato di aspirare alla tirannide, o comunque di rappresentare un serio pericolo per lo stato. Si tratta sì di una pratica singolare, ma che, di fatto, preservava la città dal rischio di violente contese intestine. Plutarco ce ne descrive la procedura (*Arist.*, 7, 5-6):

> Quel bando, per dirne brevemente, si dava in questa maniera. Ognuno prendeva un *òstrakon*, ossia un coccio di ceramica; vi scriveva su il nome di colui che voleva espellere dalla città e lo portava in un certo luogo della piazza tutto circondato da cancelli. I magistrati prima contavano i cocci, perché se fossero stati meno di seimila la votazione era nulla; poi, quando il numero dei votanti risultava valido, separando ogni nome, decretavano il bando per dieci anni a colui che aveva raccolto il maggiore numero di cocci; gli lasciavano però l'uso delle proprie rendite.

Tale l'ordinamento clistenico con i relativi corollari. Nel corso del secolo V a.C. esso ulteriormente evolve in chiave democratica, a seguito della decisione del sorteggio di alcune magistrature elettive, come l'arcontato, dell'attribuzione alla *Boulè* di molte prerogative dell'Areopago, della remunerazione obbligatoria dell'impegno politico per i molti cittadini chiamati a ricoprire, per estrazione a sorte, una rosa di cariche sempre più articolate. Ciononostante, in Atene, l'aristocrazia continua a imporre il suo marchio nella vita politica della città, cavalcando posizioni oltranziste o comunque di aperta rottura con gli ambienti moderati. Basti pensare che la maggior parte dei suoi *leaders* politici, e addirittura statisti progressisti del livello di Pericle, sono imparentati sempre con le medesime grandi famiglie aristocratiche. Sono proprio l'educazione, l'esperienza, la capacità di relazioni e la disinvoltura nel parlare, le doti, di estrazione nobiliare, che connotano i politici nell'età d'oro di Atene [2.6], conferendo loro la capacità di sedurre, e quasi senza soluzione di continuità fra pubblico e privato.

Dunque, due modelli di *politèiai* antitetici quelli rappresentati e propagandati da Sparta e da Atene; due modelli che, ideologicamente, scavano un solco sempre più profondo fra le due città, contrapponendo fra loro due espressioni di grecità. L'una con l'egemonia per terra, l'altra – Atene – sul mare. Il frazionato microcosmo greco ne rimane inesorabilmente condizionato e costretto a scelte di campo al tempo della guerra del Peloponneso, che è guerra per un primato che consiste nell'imposizione o nel trionfo dell'uno o l'altro modello, dell'uno o l'altro stile di vita [2.7]. Non è, infatti, la guerra del Peloponneso l'ennesimo scontro che caratterizza la storia dei Greci in una serie quasi ininterrotta di conflitti. È questa una guerra che non solo ha per oggetto la potenza e il potere, ma anche un qualcosa di più, che corrisponde a una connotazione ideologica esasperata che pervade tutta la grecità, travolgendola in uno scontro politico bipolare: all'interno e all'esterno di ogni singola *polis*. È la «guerra civile» dei Greci «combattuta alla greca» – come scrive felicemente Domenico Musti – con contrapposizione radicalizzata e cruenta non di due partiti che siano all'interno di uno stesso ambito nazionale, ma di due «modi di essere», e quindi di due «modelli ideologici», a favore o contro i quali si schiera il composito microcosmo di tutte le entità statali del mondo greco. Le *pòleis* ne sono l'elemento più

vitale e propulsivo, ed esse, allineandosi alle potenze belligeranti, sposandone le ideologie, si dividono in città democratiche od oligarchiche. Ma non solo: al loro interno, quasi riflesso del conflitto interstatale, ripropongono, nei medesimi termini, uno scontro tra fazioni politiche contrapposte, destinato troppo spesso a degenerare in repressioni o in aperti colpi di stato.

2.4. *Gli dèi, gli eroi e le loro rappresentazioni*

In età classica la configurazione del proprio *pàntheon* è percepita dai Greci come un dato assolutamente scontato; non solo nella strutturazione mitica, interessata alla genesi delle singole divinità, ma anche nella definizione di compiti e di funzioni di culto. Valga la testimonianza di Erodoto (2, 53, 2):

> Ritengo che Omero ed Esiodo siano vissuti quattrocento anni prima di me, non di più; ed essi codificarono per gli Elleni la genesi degli dèi, diedero agli dèi i loro epiteti, distribuirono i loro compiti e le loro funzioni, e ne definirono l'aspetto esteriore.

Si tratta di una religiosità articolata e complessa, ma nello stesso tempo totalmente distante dalla sensibilità che, nelle società occidentali, permea l'uomo di oggi erede di duemila anni di cristianesimo. Nel mondo antico qualsivoglia espressione dell'esistenza necessita di una ridefinizione concettuale: sia la guerra sia la pace, sia la cittadinanza sia la schiavitù, sia la pirateria sia la mercatura, e così anche e in primo luogo la religiosità. Bisogna premunirsi contro l'ottica – inavvertita e in parte spontanea – di cristianizzare la religione greca. Interpretandone i comportamenti nel quadro di un modello funzionale al credente di oggi, il quale, in questa e nell'altra vita, vede la propria salvezza personale garantita da una comunità ecclesiale cui appartiene come fedele. Questo non è proprio l'approccio giusto! Ma bisogna anche guardarsi dal declassare lo studio della religione ellenica a un generico approccio antropologico, che la riduca a una *summa* di credenze primitive o di pratiche magico-religiose.

Gli dèi – come nell'originaria iconografia micenea – sono antropomorfi, e restano tali anche quando, per sincretismo, confondano l'immagine con quella di mostruose divinità egizie od orientali. Li differenzia dalla consorteria umana la loro «facile» esistenza: sono immortali, ignorano gli inconvenienti dell'età e nei loro comportamenti non conoscono singole responsabilità. In questa loro dimensione sono presenti nella vita di tutti i giorni, incombendo su ogni comportamento della vita degli uomini, a partire da quella dei campi, dominata dalla potenza di divinità legate alla

terra, o comunque invocate con attributi ctonii, cioè che le rimandano all'ambito agricolo:

> Pregate Zeus Ctonio e la pura Demetra / di rendere rigogliosa, quando è matura, la sacra spiga di Demetra, / non appena incominciate l'aratura e, l'estremità del manico / impugnando, colpite il dorso dei buoi / che tirano la caviglia del giogo.

Così Esiodo (*Op.*, 465-69), il poeta della fatica contadina. Ma assai più incidente per l'individuo – all'interno di un sistema insediativo costituito da singole comunità civiche – è la religiosità della *polis*. Esserne cittadino significa partecipare al culto degli dèi che la contraddistinguono e ne sono protettori. Infatti, nel mondo ellenico non esiste una vita religiosa individuale, lasciata alla coscienza del singolo, ma solo espressioni collettive di devozione. La religione, attraverso rituali e festività sue proprie, è incorporata in tutte le manifestazioni della vita pubblica. Permea, anzitutto, proprio le attività che consideriamo laiche, poiché non esiste un clero e poiché le sue funzioni sono espletate da magistrati i quali, al tempo stesso, sono sacerdoti.

Come insegna la tragedia, gli uomini non possono modificare di molto i dettami del destino. Vivono circondati da tutta una serie di potenze che ne assecondano la volontà o ne scandiscono il corso ineluttabile, giacché il destino – vera entità suprema – coinvolge nella maledizione degli dèi, nella *nèmesis*, anche le generazioni venture per colpe ataviche delle quali non sono responsabili. L'aldilà è tenebroso e oscuro, e rispetto alla luce della vita la stessa beatitudine dei Campi Elisi non è per nulla invidiabile come insegna l'ombra di Achille nell'*Odissea* (11, 489-91):

> Preferirei da vivo, sulla terra, essere servo di un altro, / stare presso un uomo senza terra, povero di mezzi di sussistenza, / anziché qui dominare su tutti i defunti.

Solo la filosofia apre alla nozione di trascendenza; non la religione, che non ha finalità soteriologiche. Nel suo accentuato carattere politeistico, saldamente legato a espressioni della vita, la religione riflette aspirazioni, emozioni e sensibilità terrene. Ma si tratta, per attribuzioni di funzioni alle singole divinità, di un politeismo estremamente frammentato, assai poco rigido, e comunque sempre in movimento. Infatti, le funzioni caratterizzanti le singole divinità esprimono forme di interrelazione con la vita quotidiana attraverso un complesso sistema che è sì ancorato a specifiche competenze, che però a loro volta si intersecano continuamente:

sovrapponendosi fra loro con valenze molteplici e davvero polifunzionali. Ares è così il dio della guerra, ma anche Athena, che ha ben differenti attribuzioni; protegge i combattenti equipaggiata di elmo e di lancia: l'uno però incarna la furia sanguinaria, l'altra la guerra combattuta in nome di una giusta causa. Inoltre, nel variegato mondo della grecità, è frequente che un dio assuma in una *polis* una funzione che altrove gli è negata perché svolta da un collega.

A complicare il quadro delle competenze cultuali, si assomma la presenza, al seguito delle divinità maggiori, di numerose divinità minori – troppo spesso affastellate fra loro – che non sempre hanno un'adeguata collocazione nelle sistemazioni mitologiche. Queste, infatti, in forma totalizzante, tramite il racconto leggendario, pongono tutti gli dèi maggiori in reciproco rapporto, classificandone la genealogia. Impossibile classificarle tutte, tanto più che molte divinità minori nascono per autonoma personalizzazione di una singola funzione di un divinità maggiore. Athena, per esempio, in quanto protettrice della pubblica salute è onorata con l'epiclesi di *Hyghìeia*, ovvero, in quanto apportatrice della vittoria, con l'attributo di *Nike*. Ma le due epiclesi finiscono per imboccare un'autonoma via, divenendo le dee Igea/Salute e Nike/Vittoria.

La tensione, propria dell'uomo greco, tra la specifica appartenenza alla *polis* e la più generale appartenenza al mondo della grecità si riflette anche nel suo orizzonte cultuale, cioè nel suo *pàntheon*. Per un verso, infatti, egli venera gli dèi, sia maggiori sia minori, caratterizzanti la comunità di appartenenza, e al loro seguito anche gli «umani» assurti al rango di eroi [3.8]: quali – in una vera e propria nazionalizzazione del mito – i fondatori, reali o presunti, delle singole *pòleis* o i supremi benemeriti della patria, fra cui in Atene, rifulgono i tirannicidi Armodio e Aristogitone, il cui culto è paradigma quotidiano delle precoci scelte di ordinamento democratico della città. Per altro verso, egli onora i grandi numi panellenici nei quali si riconoscono tutti i Greci, cioè i dodici dèi olimpici: il padre Zeus, Hera, Athena, Apollo, Artemide, Hermes, Ares, Afrodite, Efesto, Poseidone, Demetra e Dioniso.

A queste divinità sono dedicati i principali santuari del mondo greco, connotati al loro interno da uno spazio sacro, lo *hieròn*, posto presso l'altare sacrificale, sul quale il dio e la sua effige gettano la propria ombra. La loro area, all'esterno, è delimitata da cippi di confine e talora anche da

inviolabili cinte murarie, come per i santuari di Demetra dove si celebrano riti «misterici» di carattere iniziatico. Le molte processioni, che scandiscono la vita religiosa delle singole città, collegano la città al suo santuario più importante, nel quale, in alcuni casi, la potenza divina si esplica anche con manifestazioni divinatorie e guaritrici. Talora anche per il tramite di culti tributati a divinità affini alla principale. La distanza, dal centro della *polis*, del tempio consacrato a ogni singola divinità olimpica ne riflette il carattere, traducendosi in una specifica elaborazione di sovrastrutture mitiche e di pratiche rituali, cioè di *hierà*.

All'interno della città dominano i santuari di divinità politiche; mentre, all'esterno, si collocano tutti gli altri.

Zeus è il primo degli dèi, custode supremo dell'ordine e dell'armonia del mondo. È venerato sulle vette dei monti con espressioni che rimandano alla sua sfera di dominio su mortali e immortali, nonché sulle forze stesse della natura: «padre degli uomini e degli dèi», «adunatore di nubi e di tempeste», «dio della pioggia» o «del fulmine». Nella sua figura – che, in forma speculare, rimanda anche al mondo degli Inferi – vediamo intersecarsi molte delle direttrici caratterizzanti la religione greca: come la tensione tra rito locale e culto panellenico, tra radici indoeuropee e influenze orientali, tra unicità dell'immagine divina e molteplicità delle sue funzioni. Scarsa rilevanza ha il suo culto statale; il dio non è mai il signore assoluto dei *pàntheon* cittadini, alla pari di Athena o di Apollo. Nella città democratica deve vegliare sulle interrelazioni fra i cittadini, nonché sull'ospitalità elargita agli stranieri, perciò è onorato nell'*agorà*, anziché sull'acropoli. Solo *pòleis* rette da tirannidi conoscono suoi templi cittadini, i quali, invece, solitamente, si situano fuori dalle mura urbane, come i grandi santuari panellenici di Zeus a Dodona, a Nemea e a Olimpia. Qui, ogni quattro anni, tutti i Greci si radunano sotto la protezione di Zeus per l'intera durata dei «sacri armistizi» che pongono fine alle endemiche guerre fra le singole città. La partecipazione agli agoni, che vi si disputano, è indice orgoglioso di appartenenza all'etnia ellenica.

Sua sorella e moglie è Hera. È erede dell'antico culto, di ascendenza minoica, della dea madre. In età classica, nell'ordine regolato dalla religione olimpica, la sua unione con Zeus simboleggia il congiungimento ideale fra cielo e terra. Onorata con lo sposo, il suo culto presiede al matrimonio, che però, in quanto istituzione, non pare affigurarsi nella

coscienza collettiva come un sereno approdo. Infatti, la coppia divina genera solo Ares, il sanguinario, ed Efesto, lo zoppo, scacciato dalla comunità olimpica dalla sua stessa madre. Onorata da sola, la dea amplia invece le propria sfera di influenza su tutta la comunità, che le celebra appositi culti in grandi santuari posti al di fuori dello spazio urbano, come, in Italia, nel santuario metapontino delle «Tavole Palatine» o in quello pestano presso la foce del Sele.

Figlia di Zeus, da lui stesso generata, è Athena. È guardiana della *polis*, e quindi dea guerriera; ma anche patrona delle arti e dei mestieri, nonché promotrice della scienza e della tecnica. La sua protezione sulla città è spesso garantita dal possesso di un Palladio, cioè di un talismano che l'effigia. Nata senza madre, la dea rimane per sempre immune da nozze: *parthenos*, vergine. Come tale, non solo difende i giovani guerrieri, ma anche accompagna le fanciulle verso la maturità. In Atene, il suo emblema è la civetta e, in suo onore, si celebrano i riti delle Panatenee.

Figlio di Zeus e di Latona è Apollo. Ha divina sovranità sulla musica, sulla medicina e sulla mantica; sovrintende alla conoscenza e dissipa le tenebre. Inoltre, come divinità rivelatrice della verità divina, legata alla sfera della riflessione filosofica, presiede alla fondazione di città e all'elaborazione dei suoi codici scritti. Non a caso il suo nome, per tramite del dorico *Apellon*, designa l'*apella*, che in Sparta è l'assemblea popolare. Il suo culto in seno alla città è assicurato da associazioni claniche, che l'onorano con l'epiteto di *Phràtrios* o di *Patròios*. Di primaria importanza, in ambito panellenico, sono i suoi santuari di Delfi e di Delo, l'isola errante dove nacque con la sorella Artemide.

Quest'ultima, sorella di Apollo, è nata dagli stessi genitori. È una dea cacciatrice che ha la cerva per attributo. La sua immagine perpetua quella dell'antica «signora degli animali», armata di arco e connessa alla natura selvaggia. Ma, luminosa, *Phosphoros*, e provvista di due faci ardenti, Artemide esplica anche funzioni salvifiche nelle notturne incursioni nemiche. È vergine e, come tale, riflette l'incerta condizione esistenziale che precede l'acquisizione della maturità. Da ciò consegue che i suoi santuari siano sede eletta per l'iniziazione dei giovani di ambo i sessi.

Hermes trae origine dalla spiritualizzazione delle pietre che, ai crocicchi delle strade, indicavano la direzione al viandante. È quindi protettore di ogni specie di transitanti su vie di terra: non solo di comuni viaggiatori o

di mercanti per professione, ma anche di ladri, di predoni, di esuli e di banditi. Il dio stesso è un viaggiatore per eccellenza: reca in ogni dove i messaggi degli dèi e accompagna nell'aldilà le anime dei defunti.

Ares – come abbiamo detto – è figlio di Zeus e di Hera. È il dio della guerra ritratta nel suo momento più caotico e più privo di regole: quale pura furia sanguinaria. Non è una divinità popolare; solo a Sparta, dato il suo ostentato carattere guerriero, gode di un culto particolare. Scarse anche le sue interrelazioni con gli altri dèi; può solo vantare una consolidata relazione adulterina con Afrodite.

Quest'ultima incarna un'altra forza elementare posta al di sopra di ogni regola. Afrodite è la dea dell'amore e della bellezza; simboleggia l'istinto naturale alla fecondazione e alla generazione. Non a caso i Greci ne riconnettono il nome alla spuma del mare, *aphròs*. Domina sulla sfera della sessualità adulta, e a Corinto è patrona delle etere. Con lei si correlano, quali divinità minori, Eros, Pothos e Hìmeros: l'amore, il desiderio di amore e lo struggimento di amore. Si distingue da Hera per la sua totale estraneità all'ambito del matrimonio inteso come istituzione, e da Demetra per la sessualità seduttrice che prescinde dal problema della discendenza. Assomma più caratteri mediterranei e il suo principale santuario è a Pafo, nell'isola di Cipro, proprio al crocevia fra due civiltà: la greca e l'orientale.

Il marito di Afrodite, tradito di continuo sia con immortali sia con esseri mortali, è Efesto, che – come abbiamo detto – è figlio deforme di Zeus e di Hera. Divinità del fuoco e delle fucine, estende sì la sua protezione a tutto il mondo degli artigiani, ma, in particolare, è il patrono dei metallurgici, nel cui quartiere, in Atene, ha il suo tempio principale.

Poseidone, dopo Zeus, è la divinità più importante del *pàntheon* olimpico: quasi una sua replica per ancestrali eredità di ascendenza micenea. Caratterizzato dal tridente, con il quale scuote la terra e provoca i sismi, il suo dominio si estende dalle pianure ricche di cavalli – dove è venerato quale *Hìppios* – alle plaghe marine. È, infatti, anzitutto, signore del mare, e il suo culto privilegia località costiere, dove è anche protettore di federazioni politiche. Nel 480 a.C., quando una tempesta danneggia la flotta persiana [2.5], gli è assegnato un nuovo culto con l'epiteto panellenico di *Sotèr*.

Demetra è la dea protettrice delle messi, spesso ritratta insieme a Persefone/Kore, sua figlia, nell'atto di donare il grano all'intera umanità.

Coordina il ritualismo femminile, presiedendo i celebri misteri celebrati nel santuario di Eleusi e proteggendo la festività delle Tesmoforie. Nelle quali il ritiro delle donne sposate in un'adunanza gioiosa non solo dissolve temporaneamente i legami fra i sessi, ma determina la stessa dissoluzione del codice cittadino, con repentina irruzione in un mitico passato preurbano.

Al culto della natura selvaggia, degli animali e delle piante, dell'estasi e dell'ebbrezza riporta, infine, Dioniso, il dio che ha donato il vino ai mortali. Suoi attributi sono il tirso e il serto di edera, la vite e l'uva. Trascendente ed entusiastico è il suo culto. È sì il dio del disordine, dell'opposizione al mondo civile; ma anche, con Alessandro, del nuovo universo costruito sulle rovine del vecchio mondo. Partorito dalla coscia di Zeus, il suo essere è all'insegna dell'inversione e della trasgressione. Attorniato da Satiri e da Menadi, spesso attraenti e discinte, il dio è celebrato nelle festività delle Antesterie o delle Agronie sul declinare dell'inverno a preconizzare la prossima irruzione di nuove forze della natura.

Queste le specificità degli dèi panellenici, ma – ripetiamo – la religiosità dell'uomo greco interrela di continuo le loro funzioni, aggregandole, quasi in selva inestricabile, a quelle di divinità minori che, talora, nella sua devozione, assolvono un ruolo esclusivo e totalizzante.

2.5. *Il «barbaro»: l'identità dell'altro*

Abbiamo scritto che comunanza di lingua, di costumi, di religione qualificano gli Elleni, più ancora che per associazioni di componenti etniche, per opposizione al concetto, esasperato e quasi razzistico, di «straniero», cioè di *bàrbaros* [1.1]. Il quale, per Aristotele, è *phỳsei doùlos*, cioè «schiavo per legge di natura». Ma ciò vale solo nella teorizzazione di età classica, nella teorizzazione che segue ai grandi conflitti nazionali contro i Persiani, contro i Cartaginesi e contro gli Etruschi. Prima no; anzi la grecità non è neppure aliena, laddove trova popoli culturalmente inferiori, e quindi più di altri disponibili a intessere un dialogo relazionale, a elaborare una sorta di mito del «buon selvaggio». Così si spiega la tradizione del buon re Imilcone che consente ai Megaresi di stanziarsi in Sicilia, oppure dell'ottimo e longevo re Argantonio che, nell'estremo occidente, stiva di argento le navi dei Focei.

Riscontriamo, peraltro, da parte della grecità arcaica, una capillare circolazione di uomini, di tecniche, di merci, di idee, sia sulle grandi direttrici viarie che conducono alle corti del Vicino oriente sia sulle rotte marinare che menano ai fondaci fenici o agli approdi tirrenici. Dialogo c'è peraltro – e talora intenso – anche con i Persiani, con i Cartaginesi e con gli Etruschi. Fintantoché i primi non si sostituiscano ai Lidi in Asia Minore instaurando nuove dinamiche egemoniche, o i secondi, i Cartaginesi, non si sovrappongano ai Fenici in un controllo imperialistico delle rotte occidentali, o i terzi, gli Etruschi, non rivendichino un primato e un dominio nelle acque del Tirreno, anche nei loro confronti i Greci non alzano steccati di natura etnica o razziale. Anzi, semmai legano a sé questi popoli, elaborando le leggende che vogliono Perse, il progenitore dei Persiani, figlio di Perseo e di Andromeda, ovvero che etichettano – come abbiamo visto – Agro e Latino, mitici re dei Tirreni, quali figli di Ulisse e di Circe.

La cesura, con insanabile antitesi fra il greco e lo straniero, avviene tra età arcaica ed età classica, fra il secolo VI e il V, e ne è preludio, in oriente, la rivolta ionica e, in occidente, l'ultima spedizione coloniale intrapresa dal

principe spartano Dorieo. Sono le grandi lotte nazionali che creano l'antitesi, e in primo luogo la seconda guerra persiana. Con essa gli Elleni, riscoprendosi appartenenti a una medesima nazione, prendono reale coscienza di sé, della propria pregnante individualità, della propria conclamata superiorità sugli *ethne* anellenici, su tutti i popoli non greci. Da questo momento, che culmina, nel 480 e nel 479 a.C., con le vittorie di Salamina e di Platea, quella di «barbaro» per i Greci non è più un'etichetta che significa soltanto straniero, ma diviene denominazione di «uomo inferiore» perché sprovvisto nel proprio patrimonio genetico del concetto di libertà.

Ma, seppure è vero che le guerre persiane – e in particolare la seconda – abbiano rappresentato per i Greci un evento centrale, non dobbiamo dimenticare che la loro storia coesiste pur sempre con quella delle loro singole *pòleis*. Quindi è una storia che coinvolge in prospettiva diversificata il microcosmo delle città o delle nazioni elleniche. Da un lato l'universo delle *pòleis*, pur fra loro divise da latenti rivalità, d'altro lato il mondo degli *ethne*, meno disponibile a recepire la lezione di resistenza libertaria elaborata dalle città-stato. Sono queste ultime che dominano la scena, che trionfano sul «barbaro» a Salamina, a Platea, a Micale, nonché – in occidente – a Imera e nelle acque di Cuma [3.4]; ma, ciononostante, anche esse non arrivano mai a costituire un'unica identità politica, seppure, con la loro resistenza, testimonino il conseguimento di una piena coscienza dell'unità morale del mondo ellenico e dei suoi valori. L'universo delle *pòleis*, di fronte alla minaccia di un comune pericolo, è sì momentaneamente unito e solidale, ma non supera, né si sforza di superare, i molti particolarismi cementati fra loro da interessi contrastanti. Questi riemergono con la consueta virulenza allorché, vinto il «barbaro», non ha più ragione di essere la Lega ellenica, nata – come informa Erodoto (7, 145) – proprio per porre fine alle contese intestine in vista dello scontro con la soverchiante armata del Gran Re:

I Greci disposti alla difesa dell'Ellade convennero nel medesimo luogo per riflettere sulla situazione e promettersi fedeltà. Essi deliberarono e stabilirono, come prima fra le cose da fare, di porre fine alle rivalità reciproche e a tutte le guerre in atto fra loro. [...] Quindi, avendo saputo che Serse con l'esercito era a Sardi, deliberarono di inviare spie in Asia per riferire sui preparativi del Gran Re e di mandare ambasciatori ad Argo per concordare un'alleanza militare contro il Persiano e altri ancora in Sicilia, presso Gelone figlio di Dinomene [...]. Tentavano di unire in uno sforzo unanime tutti gli Elleni perché su tutti incombeva una medesima minaccia.

Il miracolo di Salamina, cui seguirono le vittorie di Platea e di Micale, è sì miracolo ellenico, ma in quanto miracolo della grecità delle *pòleis* intese nella somma delle loro individualità. L'entità che combatte e che vince nelle guerre persiane è, appunto, la *polis*. Le entità che non combattono, e che quindi non saranno protagoniste della storia futura, sono gli *ethne*. Ragione per la quale, all'appressarsi dell'armata persiana, l'Ellade si divide su due fronti: la grecità delle *pòleis* si ritrova coesa nella scelta della lotta di resistenza, mentre la grecità degli *ethne* – dei Tessali, dei Beoti, dei Focidesi – non avverte motivazione ideale che la spinga a non assoggettarsi al Gran Re. Tanto più che, per essa, non appare lesivo della propria identità, individuale o nazionale, la formale sottomissione – richiesta dal Gran Re – a un grande monarcato universale di fatto tollerante e rispettoso delle autonomie e delle costumanze locali. I nuovi ideali, che spronano alla resistenza, sono gli ideali della *polis*, estranei, appunto, al mondo degli *ethne* e delle unità cantonali.

Da ciò consegue che il «barbaro», concepito come essere inferiore, è figlio della *polis*. Anzi, in primo luogo, è figlio del fervido messaggio letterario e artistico trasmessoci da Atene, la *polis* che più di ogni altra si vanta di essere culla di ideali libertari, la *polis* che più di ogni altra si vanta di essere artefice della vittoria ellenica in quanto artefice del miracolo di Salamina. C'è dunque una realtà storica delle guerre persiane e un'altrettanto storica mitologia. La minaccia persiana si trasfigura così, a partire dai *Persiani* di Eschilo, a partire dalle *Storie* di Erodoto, nell'aggressione germinata dall'*hybris*, dalla tracotanza orgogliosa e senza limiti che spinge a violare le leggi divine. Nel caso del Gran Re, la frontiera di mare frapposta fra Asia ed Europa, la misura stabilita per il suo dominio; per questo, appunto, è giustamente punito dalla giustizia divina. Ne sono strumento gli Elleni, che vincono perché oppongono alla moltitudine di armati e alla macchina da guerra del Gran Re il proprio credo nella libertà, facendone il collante ideologico per un'identità collettiva. Libertà, *eleutherìa*, diviene così la nuova parola d'ordine della grecità, dell'appartenenza all'*hellenikòn*, ed essa implica la facoltà, sia individuale sia collettiva, di autodeterminarsi, rispondendo solo ai superiori dettami della legge; la quale è unica arbitra, accettata e riconosciuta, delle azioni umane.

Il «dopo-guerra persiano» sarà segnato per circa cinquanta anni, e fino alla guerra del Peloponneso, dalla lotta per l'egemonia tra le *pòleis* vincitrici del «barbaro», la quale ideologicamente, propagandisticamente, è lotta che muove, anzitutto, dalla necessità da parte di Atene e di Sparta di volersi reciprocamente appropriare del merito della vittoria al tempo delle guerre persiane, che viene attribuito alla presunta superiorità dei propri ordinamenti istituzionali [2.6].

La lotta non è più contro il «barbaro», ma, addirittura, per contendersi l'eredità della vittoria sul «barbaro». La quale, per i Greci, costituisce ora un blasone nobilitante per autorappresentarsi a tutti gli effetti come Greci di prima categoria, e quindi, in nome delle proprie benemerenze, come protagonisti della storia futura. A questa prospettiva non si sottraggono neppure i Greci di occidente che, sempre nel 480 a.C., vincono i Cartaginesi a Imera e gli Etruschi, sei anni dopo, nelle acque di Cuma. Le due vittorie si devono ai tiranni di Siracusa, e sulla prima giova soffermare l'attenzione perché rimanda a una più ampia prospettiva mediterranea che non è dissociabile dall'ultima avventura coloniale greca in occidente, dovuta – come abbiamo anticipato – allo spartano Dorieo.

Per focalizzare quest'ultima nei suoi reali contorni, è bene ricordare che in terra di Africa due superpotenze incombono sulle estreme periferie della grecità: non solo Cartagine, ma, sul declinare del VI secolo a.C., anche la Persia. Infatti, dopo la conquista dell'Egitto, i suoi confini occidentali lambiscono la greca Cirene, presto sottoposta a tributo, inglobando nella sudditanza del Gran Re tutte le tribù indigene insediate nel deserto libico. La grecità di Africa si trova così schiacciata nella ferrea morsa di due gigantesche potenze: a oriente la Persia e, a occidente, oltre l'oasi di Cinipe, e oltre la Grande Sirte, Cartagine. Potenze che, in funzione antigreca, al tempo del Gran Re Dario, si coalizzano fra loro proprio quando Dorieo guida in occidente due sfortunate spedizioni: l'una diretta in Libia e l'altra in Sicilia.

Ce ne informa Trogo-Giustino (19, 1, 9-12) che menziona esplicitamente, con riferimento cronologico all'anno 510 a.C., un'ambasceria persiana a Cartagine volta a garantirsi l'appoggio punico «contro la Grecia». Si tratta di una trama diplomatica che si snoda al crocevia meridionale fra oriente e occidente, di fatto proiettando la figura di Dorieo sul crinale di due età: quella, ormai prossima all'esaurimento, caratterizzata dall'ultima spinta

propulsiva della colonizzazione ellenica in occidente e quella, già in fase di decollo, connotata dall'istanza delle lotte nazionali contro il «barbaro». Ragione per la quale l'avventura di Dorieo, seppure di portata del tutto marginale, anticipa – quasi fosse una prova generale – la grande storia a venire. In una parola, codifica per la prima volta gli slogan della contrapposizione ideologica fra Greci e non-Greci, innescando il meccanismo aggregante di un fronte antiellenico che sfocia, regnante il Gran Re Serse, in un'alleanza fra la Persia e Cartagine al tempo della seconda guerra persiana. Allora, ci racconta Diodoro (11, 1, 4-5), attingendo a buone fonti, viene stipulata un'intesa fra le due superpotenze per annientare gli Elleni, con una manovra avvolgente, tanto in Grecia quanto in Magna Grecia e in Sicilia, tanto a oriente quanto a occidente:

> Serse [...], volendo distruggere tutti gli Elleni, inviò un'ambasceria ai Cartaginesi per sollecitare un'azione comune, e si accordò con essi: egli si sarebbe mosso contro i Greci residenti in Ellade, mentre i Cartaginesi, al contempo, avrebbero predisposto grandi forze e avrebbero sottomesso i Greci che abitavano in Sicilia e in Italia. Rispettando i patti, i Cartaginesi con grande somma di denaro raccolsero mercenari dall'Italia e dalla Liguria, e inoltre dalla Gallia e dall'Iberia. In aggiunta a queste forze arruolarono truppe domestiche dalla Libia e da Cartagine. Alla fine, trascorsi tre anni in preparativi, misero insieme oltre trecentomila fanti e duecento navi.

È attendibile questa notizia, che amplia a dismisura il teatro di azione delle guerre persiane? Orbene, proprio la vicenda marginale ed episodica di Dorieo ci consente di valorizzarla. È innegabile che di per sé, caduta dall'alto, e senza precedenti, la notizia della manovra avvolgente della Persia e di Cartagine ai danni dell'intera grecità appaia fortemente sospetta. Potremmo facilmente ricondurla a una matrice propagandistica elaboratasi per esaltare il ruolo dell'occidente nella lotta contro il «barbaro» e il peso, soprattutto, della vittoria siracusana di Imera. Ma, se ravvisiamo quale precedente di questa alleanza fra la Persia e Cartagine l'intesa contratta, trent'anni prima, al tempo dell'avventura di Dorieo, allora sì che la notizia dell'avvolgente manovra antiellenica diventa davvero credibile e tale da giustificare la contemporaneità delle campagne di guerra che, nel 480 a.C., culminano a Salamina e a Imera.

Dorieo perisce in Sicilia, presso Erice, sopraffatto dai Segestani e dai Cartaginesi. Non conosciamo l'anno della sua morte, da ricondurre, grosso modo, a un decennio prima di Imera, ma sappiamo da Diodoro – come abbiamo letto – che l'alleanza fra la Persia e Cartagine avviene circa «tre

anni» prima del 480 a.C. Siamo così nell'età della cosiddetta guerra per gli *empòria*, combattuta fra Siracusa e Cartagine; guerra che ha quale suo presupposto proprio la sconfitta di Dorieo. Lo testimonia Erodoto (7, 158, 1-3), riferendo la risposta del tiranno Gelone ai messi della Lega ellenica incaricati – come pure abbiamo letto – di sollecitarne l'appoggio in vista della seconda guerra persiana:

> Uomini di Grecia, con parole arroganti avete osato invitarmi ad allearmi con voi contro il barbaro. Ma voi stessi, quando io, tempo fa, vi pregavo di attaccare con me l'esercito dei barbari, nella guerra che avevo ingaggiato contro i Cartaginesi, e vi scongiuravo di vendicare la morte di Dorieo, figlio di Anassandrida, ucciso dai Segestani, e vi proponevo di aiutarmi a liberare gli *empòria*, dai quali voi avete ricavato grandi utili e vantaggi, voi non veniste a portarmi aiuto né per riguardo a me né per vendicare l'uccisione di Dorieo [...]. Ma ora, poiché le cose si sono messe bene per me, e procedono al meglio, ora che la guerra ha mutato teatro di azione e si è volta contro di voi, ora finalmente vi siete ricordati di Gelone.

Erodoto, disinteressato alle vicende della grecità occidentale, tace dell'alleanza fra la Persia e Cartagine, ma è estremamente significativo che faccia dire a Gelone, con riferimento allo scenario della seconda guerra persiana, che «ora» la lotta «ha mutato teatro di azione». Cosa intende dire? Non può egli che alludere a un unico conflitto continuo che nasce in Sicilia, dopo la morte di Dorieo, e quindi si sposta in Grecia. Ma, se parla di un conflitto continuo, egli presuppone che Cartagine e la Persia siano alleate e cobelligeranti in un'unica e medesima guerra combattuta contro la grecità. La conclusione non è di poco conto, e diverrebbe tanto più incidente se – con parte della critica – ubicassimo in Africa, sulle sponde della Grande Sirte, gli *empòria*, gli scali commerciali, che Gelone si sforza di liberare. In tal caso il conflitto continuo si sarebbe spostato in Grecia a partire non solo dalla Sicilia, ma anche dall'Africa, dove la stessa Persia in qualche modo distendeva le sue ali fino a un'area immediatamente limitrofa.

Un filo continuo, anche se esile e sottile, pare correre dunque non solo fra la morte di Dorieo in Sicilia e la giornata di Imera, ma anche fra le relazioni diplomatiche che la Persia, sull'arco di un trentennio, intrattiene con Cartagine. Lungo tale trentennio, sia la Persia nella Ionia, sia Cartagine in Africa e Sicilia, mostrano un nuovo volto nei rapporti con la grecità, in una logica, per essa inaccettabile, di dinamiche egemoniche di sudditanza o di monopoli imperialistici di mercato. Il non-Greco, l'altro, in

antitesi culturale, diventa così il «barbaro», l'essere inferiore, secondo un *cliché* affidato alla posterità dalla tradizione delle guerre persiane: essere inferiore perché a lui estranea la concezione della *polis* e con essa la tensione all'*eleutherìa*.

2.6. *«Polis tỳrannos»: l'egemonia come necessità*

La lega navale di Atene, la Lega delio-attica, era stata creata in funzione di difesa dall'aggressione del «barbaro» all'indomani delle guerre persiane. Ma dopo la pace di Callia, del 449 a.C., essa a livello ideale perde la sua ragione d'essere, venendo meno quello che ne era stato lo scopo primario: cioè la guerra contro il Gran Re, alla quale detta pace, appunto, pone termine. Se il trasferimento del tesoro della Lega da Delo ad Atene, nel 454 a.C., può essere considerato come estrema misura di emergenza collegata alla situazione determinatasi dopo il disastro della spedizione in Egitto, ora, da parte di Atene, l'accentramento su di sé del controllo egemonico sulla Lega, che si farà sempre più ferreo negli anni a venire, perde la sua giustificazione storica, o meglio deve ricercare altri valori ideali.

Siamo negli anni del cosiddetto imperialismo pacifico che segue, dopo la pace di Callia, e dopo la pace trentennale con Sparta, a un imperialismo bellicista, ma non è di questo meno aggressivo soprattutto all'interno di una Lega andata trasformandosi in impero, nei confronti di alleati gradualmente ridotti a sudditi. I nuovi valori ideali che ora cementano e propagandano l'alleanza con Atene sono quelli in virtù dei quali gli Elleni, dovunque vivano, in Europa come in Asia, hanno diritto alla propria libertà: intesa come *autonomìa*, *autàrkeia* ed *eleutherìa*. Si tratta di una difesa della grecità come difesa dell'*hellenikòn*: cioè dell'intimo elemento costitutivo e coesivo di un'unità culturale fondata su origini, su culti, su idiomi e su valori comuni. In questa prospettiva, Pericle – il vero arbitro di questa età – riesce a passare da un modello di Lega basato sul legame della consanguineità ionica a un altro incentrato sul principio della solidarietà panellenica, nel quale, come già al tempo delle guerre persiane, la difesa dell'*hellenikòn* prescinde dalle diversità e dalle rivalità fra le stirpi greche.

Atene vive in una dimensione imperialista che coniuga insieme *polypragmosyne* con *pleonexìa*: frenetico attivismo con desiderio di avere sempre di più. Liberata dal pericolo persiano, attua una politica ancora più ferma in senso egemonico, proibendo agli alleati di battere moneta, fissando coercitive modalità per riscuotere da loro il tributo, utilizzando,

infine, il tesoro federale per le grandiose necessità della politica edilizia periclea. Talora, perfino, subordinando l'ideologia politica all'ideologia di potenza, e quindi scendendo strumentalmente a compromessi anche con regimi non sempre democratici. Ma il processo di trasformazione dall'egemonia militare sulla Lega all'imposizione di una vera e propria *archè* – di una dominazione – sugli alleati, che si data solitamente a partire dalla pace di Callia, è di fatto già *in nuce* nella sua stessa matrice costitutiva, e comunque si sviluppa su un arco di tempo non breve. Il medesimo tempo lungo il quale si elabora la costruzione ideologica del «miracolo» di Atene a Salamina, con conseguente giustificazione della necessità del suo primato.

Dunque *archè* come tirannide, e Atene, scuola dell'Ellade [2.7], come *polis tỳrannos*. La contropartita che la città dominante offre agli alleati-sudditi non è però di poco conto: quella di una sicurezza dei mari, di uno sviluppo dei traffici commerciali, di una moneta forte, che inonda i mercati, di una mobilità umana e di una circolazione di tecnologie e di idee quali il mondo mediterraneo non aveva mai conosciuto. La prosperità di Atene si basa sulle entrate che provengono, come tributo, dagli alleati, e se questi ultimi forniscono il loro contributo alla comune difesa in denaro, anziché in equipaggiamento di navi, la responsabilità – almeno alle origini – non è tanto di Atene, quanto di loro stessi, come ci spiega Tucidide (1, 99) descrivendo il processo di trasformazione della Lega in impero:

> Gli Ateniesi infatti erano particolarmente attenti [nella riscossione dei tributi degli alleati] e, imponendo obblighi, tenevano un atteggiamento che risultava gravoso a quanti non erano abituati né intendevano affrontare sacrifici. Era poi anche per vari altri motivi che gli Ateniesi non erano più degli egemoni graditi come prima. Infatti, non conducevano le comuni iniziative belliche ponendosi su un piano di parità rispetto agli alleati, stimando per essi più facile piegare con la forza quanti fra essi si ribellavano. Ma di ciò i responsabili furono gli stessi alleati; infatti a causa della renitenza a un servizio effettivo in armi da parte dei più fra loro, che non volevano stare lontani da casa, fu a essi assegnato di versare in denaro, anziché in navi, il contributo spettante. Di conseguenza, agli Ateniesi si accrebbe la potenza navale, proprio grazie ai finanziamenti degli alleati; i quali, invece, quando defezionavano, si preparavano al combattimento impreparati e inesperti.

Le defezioni, cui accenna Tucidide, sono reali e si acuiscono nel corso di questi anni per un generalizzato malcontento. Si accentuano, dopo il 449 a.C., secessioni da parte degli Eubei, dei Milesî e dei Samî. Ma non dobbiamo esagerarne la portata, pensando che questo sia un

atteggiamento diffuso e condiviso, altrimenti non potremmo spiegarci come l'impero di Atene regga ancora per oltre trent'anni, fino al termine della guerra del Peloponneso. Certo domina la legge del più forte. La medesima che, su labbra ateniesi, viene teorizzata nel corso proprio di questa guerra nel tragico dibattito, fra gli Ateniesi e i Melî (i quali rivendicavano una posizione di neutralità, rifiutando, pure essendo isolani, di entrare nell'orbita della città padrona dei mari). L'episodio, che si data nel 416 a.C., è celebre, e la sua drammatizzazione risale a Tucidide (5, 105, 2):

> Noi riteniamo, infatti, che [...], per necessità di natura, comandi chi è più forte. Non abbiamo stabilito noi questa legge, né siamo stati i primi ad applicarla dopo che era stata stabilita, ma l'abbiamo ricevuta quando esisteva già, e la usiamo, e così sarà per sempre. Sappiamo che anche voi o altri, trovandovi nella stessa situazione di potenza, fareste lo stesso.

Ma questa, a guerra combattuta, è la degenerazione ultima di un impero, che è tanto democratico all'interno quanto oppressivo all'esterno. Ma torniamo a Pericle e al periodo che prelude alla guerra del Peloponneso. Atene getta la maschera, e non ha remore nell'attribuirsi, anche in forma scoperta e palese, un ruolo di sostanziale dominio imperiale sopra alleati nominalmente autonomi, ma con un'autonomia nei fatti solo limitata agli affari interni e a volte neppure a questi. Un ruolo che, dopo la pace dei trent'anni, le è riconosciuto anche dalla rivale Sparta, o comunque, per necessità politica, non è da lei osteggiato.

Atene propaganda e difende il suo primato in nome dei benefici che offre il suo ordinamento democratico sia sul piano delle libertà individuali, cioè nella sfera dell'*isonomìa*, sia sul piano delle iniziative economiche a vantaggio della comunità. Ora il *demos* è il vero arbitro della vita politica, dato che il dilatarsi dell'impero ateniese si accompagna a un progressivo estendersi della partecipazione popolare alla gestione della cosa pubblica, condizionando inesorabilmente le scelte della città in ambito di orientamenti di politica estera. L'Attica, in questo periodo, sembra divenuta tutta una *paralìa*, una regione solo marittima, con infiniti cantieri navali, nella quale primo motore trainante è proprio l'economia mercantile. Il *demos* ne approfitta e non ha più rispetto o ritegno verso chi detiene ricchezze fondiarie, ben sapendo che la vita propulsiva della città è ormai nelle mani di quanti navigano e commerciano. Occorrerebbe, per

arginare lo slancio unilaterale delle sue scelte politiche, contrapporgli un modello alternativo, ma questo manca agli avversari di Pericle. Costui, seppure noto per il suo agnosticismo, riesce a ingraziarsi il favore popolare anche con abili scelte in ambito di politica religiosa. Incrementa, infatti, forme di culto di carattere polìade, intimamente legate alla città e permeate dello spirito democratico che pervade l'intera comunità, e di esse cura la diffusione anche nelle *pòleis* aderenti alla Lega. Nasce così, in forma solenne, e con forte valenza politica, il culto di «Athena che protegge gli Ateniesi», difendendo gli interessi di quanti, fra i Greci, ne sposino la causa.

In politica estera, nei decenni che precedono la guerra del Peloponneso, Pericle si presenta quale difensore delle popolazioni greche di fronte alla minaccia dei barbari. Tanto a oriente, dove promuove un deciso espansionismo commerciale sulle coste del Ponto Eusino e della limitrofa area del Chersoneso; quanto a settentrione, dove rivendica alla propria influenza l'orizzonte litoraneo traco-macedone; quanto ancora a occidente, dove distingue i popoli anellenici fra nemici e amici, riserbando a questi ultimi una nobilitante origine troiana [2.12].

Infatti, la diffusione tramite un vettore attico della leggenda troiana sulle coste dell'Italia e della Sicilia si accompagna, lungo tutto il corso del secolo V a.C., al graduale intensificarsi delle mire ateniesi in occidente. Con un processo che implica, da parte di Atene, una vera e propria «troianizzazione» dei popoli anellenici con i quali ha essa interesse a intrattenere un dialogo diplomatico o a instaurare un'intesa economica o, comunque, una convivenza privilegiata. Diventano in questo modo «troiani» i Veneti dell'Adriatico stanziati in area limitrofa agli empori del commercio attico di Adria e di Spina, gli Elimi della Sicilia firmatari di un trattato di alleanza con gli Ateniesi, i Choni della Siritide confinanti con il territorio della colonia panellenica − ma di fatto ateniese − di Turi. Atene elabora il motivo della loro «troianizzazione» per creare con questi popoli occidentali una sorta di identità culturale, e quindi di parentela, fin da età protostorica. Essa, a capo della Lega, si propaganda quale metropoli del mondo ionico e, come tale, erede e tutrice pure delle memorie di Troia.

Ovviamente − assieme ai Veneti, agli Elimi, ai Choni − diventano «troiani» anche i Romani. Proprio in questa età Roma diviene la meta ultima del viaggio di Enea, con una definitiva codificazione della leggenda

nella pagina storiografica di Damaste di Sigeo. Questi, profondamente partecipe delle idealità del suo tempo, si renderebbe per primo interprete degli orpelli propagandistici che corredano la politica occidentale di Atene, cooperando all'esaltazione del clima di illusoria grandezza che si accompagna alla deduzione di Turi e alla rifondazione di Napoli, nonché ai trattati stipulati dalla città dominante con Segesta, con Leontini e con Reggio. Egli è nativo della Troade e interprete dell'espansionismo ateniese nel lontano occidente, e nella sua pagina, e nel nome di Enea, tutto strumentalmente si sovrappone. La sua è così una Atene che, in quanto metropoli del mondo ionico, ricalca in occidente rotte troiane, riscoprendo antichi legami di sangue nelle genti disponibili a instaurare relazioni diplomatiche, o comunque a intrattenere con lei rapporti di amicizia e di operosa collaborazione.

Per Veneti, Elimi e Choni ci è facile ipotizzare uno sfruttamento ateniese della saga troiana tanto per interessi commerciali quanto per obiettivi politici. Ma, per Roma, possiamo dire altrettanto? A ben vedere sì, soprattutto se riflettiamo sul ruolo culturale degli insediamenti greci del limitrofo golfo di Napoli, che proprio in questa età, atticizzandosi, acuiscono la loro funzione di intermediari fra due mondi, l'ellenico e l'etrusco/latino. La leggenda di Enea, alle origini veicolata in occidente da isolati mercanti-navigatori, o da più consistenti gruppi di colonizzatori greco-asiatici, diviene così, con Pericle, vettore privilegiato della propaganda occidentale di Atene: sia che essa guardi all'area medio-tirrenica per meri interessi commerciali, sia che vi rivolga mire di natura più scopertamente imperialista.

È difficile, per noi, pensare a progetti di Atene che potessero prevedere, o solo vagheggiare, azioni offensive in aree prossime a Roma. Ma non bisogna neppure dimenticare che la storia della metropoli attica – da Pericle ad Alcibiade – appare attraversata, quanto a conquiste occidentali, da una sorta di delirio collettivo che non trascura, fra i suoi obiettivi, neppure l'Etruria. Lo testimonia, in forma esplicita, Plutarco, informandoci delle voci deliranti che allora correvano per le piazze di Atene (*Per.*, 20, 4):

> E molti già allora erano stati presi da quella malaugurata e nefasta passione per la Sicilia che più tardi gli oratori legati ad Alcibiade avrebbero fatto divampare. Taluni infine sognavano addirittura di conquistare l'Etruria e Cartagine, e non senza qualche speranza, data la grandezza dell'egemonia di cui godeva allora Atene e il successo che arrideva alle sue imprese.

Qui l'Etruria è avventurosamente evocata dai demagoghi ateniesi in relazione al sogno di grandiosi progetti occidentali che nell'immaginario collettivo non potevano che partire dall'area degli insediamenti attici nel golfo di Napoli. Orbene, se talune componenti dell'opinione pubblica arrivavano a progettare programmi di conquista fino in terra di Etruria, si imponeva da sé la necessità di instaurare o di rafforzare una politica di buon vicinato con la limitrofa città di Roma: recuperata così, tramite la leggenda troiana, all'orizzonte ellenico e ad ancestrali rapporti di mitica parentela con la metropoli attica.

La menzione di Cartagine, sulle labbra dei demagoghi, appare invece premonitrice della spedizione ateniese in Sicilia. Qui, a partire dal 415 a.C., al tempo della guerra del Peloponneso, si gioca il duello finale fra Sparta e Atene, che, con la sconfitta di quest'ultima, segna inesorabilmente le sorti del conflitto che pure si protrarrà ancora per quasi dieci anni.

Ma come ci si arriva? Allorché a un bipolarismo non conflittuale tra due potenze egemoni profondamente diverse – quella conservatrice e immobilistica di Sparta nel Peloponneso e quella dinamica e talassocratica di Atene nell'area egea – subentra, per sempre più palese diffidenza reciproca, un clima di confronto e quindi di scontro che travolge qualsiasi pregresso trattato di pace e di rispetto delle vicendevoli aree di influenza. Scontro che, non a caso, inizia a svilupparsi proprio nelle regioni più esposte all'interferenza tra i due sistemi egemonici: le regioni della Grecia centrale e dei golfi Corinzio e Saronico. La guerra diviene subito guerra frontale e si sviluppa nel momento stesso nel quale Sparta avverte come non più tollerabile la minaccia di una crescita esponenziale dell'egemonia di Atene. Crescita che, senza freni, avrebbe inevitabilmente comportato la crisi stessa delle proprie posizioni egemoniche nella sfera peloponnesiaca.

2.7. *Alla scuola dell'Ellade: l'insegnamento del passato*

> La nostra città è la scuola dell'Ellade [...]. Grandi sono le prove offerte della nostra potenza, e non ne mancano le attestazioni. Saremo oggetto dell'ammirazione di chi vive ora e di chi verrà un giorno [...]. Ogni mare e ogni terra abbiamo con la forza reso accessibili al nostro ardimento, e dovunque abbiamo eretto, nel bene come nel male, monumenti perenni delle nostre imprese.

Così Tucidide (2, 41, 1-4), nel discorso con cui Pericle, nell'inverno del 431-30, commemora i caduti del primo anno della guerra peloponnesiaca. Atene è la città che è scuola dell'Ellade, *Hellados pàideusis*. La parabola ha inizio dopo le guerre persiane, dopo il miracolo di Salamina che, in ottica ateniese, sancisce il primato della città perché benemerita di avere preservato la libertà dell'Ellade tutta [2.5].

Atene vede se stessa come la città che succede a Sparta ereditandone le funzioni. Dopo un'età arcaica incentrata sulla potenza di quest'ultima, Atene vuole ora imporre alla grecità un mutamento di indirizzo, vuole scrivere un nuovo capitolo della storia degli Elleni in cui sia essa ad assurgere alla stessa posizione di preminenza e di forza goduta da Sparta fino al «dopo-guerra persiano». Donde, per sé, l'elaborazione di un modello-guida che la colloca all'epicentro del mondo, in una totalizzante dimensione onfalica che è, al contempo, geografica, psicologica ed egemonica. Dimensione che − anche in ambiente attico − si contrappone a quella, di marca più conservatrice, che vorrebbe l'Ellade incoronata non da una, ma da due città, Atene e Sparta. Con ciò riproponendo la formula di un equilibrio supernazionale che le guerre persiane avevano sì affermato ed esaltato, ma anche, di fatto, rotto a tutto vantaggio di Atene. Per questo motivo, i conservatori sono favorevoli a intervenire in Messenia in difesa di Sparta, nel 464 a.C., perché, in caso di distruzione di questa città, l'Ellade «non abbia ad azzopparsi». Il detto è attribuito a Cimone; l'ottica è quella che tutela un equilibrio bipolare nel quale Atene e Sparta sono gli «occhi dell'Ellade» e l'Ellade deve evitare la iattura di diventare «monocola», con la distruzione oggi di Sparta e, domani, di Atene, come appunto si dirà, nel 404 a.C., all'indomani della rotta navale di Egospotami.

Orbene, tornando a Pericle, la sua visione atticocentrica è assai più avanzata, più innovativa, più rivoluzionaria, di quella conservatrice.

Porterà sì al duello frontale con Sparta e, decenni dopo la sua morte, al crollo di Atene, ma conferirà a essa un ruolo che, nella storia dell'umanità, ben poche altre città possono vantare di avere avuto. La visione di Pericle punta al superamento della logica bipolare e mira all'affermazione del primato di un'Atene che è centro del mondo e modello di formazione per l'Ellade tutta. In questa ottica sono da inquadrare i più importanti dei suoi provvedimenti: quali il trasferimento ad Atene del tesoro della Lega delio-attica, il tributo ad Athena o a Demetra, il convegno panellenico, la fondazione della colonia di Turi, la costruzione stessa del porto del Pireo, il quale, d'allora in poi, e senza distinzioni di schieramenti politici, sarà avvertito come il vero epicentro del mondo, il punto di interrelazione e di transito obbligato di uomini, di merci e di idee.

Ma una siffatta politica fa emergere anche un altro grande tema, vendibile a livello propagandistico: quale quello dell'autoctonia degli Ateniesi. Essa viene esaltata in età periclea con un chiaro intento strumentale, giacché è funzionale ad asseverare la tesi – fatta circolare ad arte – che alla popolazione di più antica origine ellenica spettava di stare a capo della grecità perché pura di sangue e mai mescolatasi con altre stirpi. Cosa che non si poteva dire per Sparta, la cui popolazione, di immigrazione recente, presentava ancora connotati di eterogeneità, nonostante la città venisse invocata come «modello» assoluto da parte degli oligarchici e degli aristocratici disseminati in tutto l'universo ellenico. Ragione per la quale, se Ecateo e lo stesso Erodoto mettono ancora in dubbio la presunta autoctonia degli Ateniesi, uno storico quale Tucidide, che scrive sulla guerra peloponnesiaca, ne avvalora la tesi: gli Ateniesi sono rimasti puri poiché, data la povertà della loro terra, nessuna gente di altra etnia l'aveva mai voluta conquistare, mescolandosi con essi.

Con ciò siamo riapprodati a Tucidide, la cui pagina – nelle parole di Pericle – esalta nei secoli il ruolo di Atene scuola dell'Ellade, *Hellados pàideusis*. I medesimi concetti, nel medesimo anno, risuonano, sulle labbra del coro, nella *Medea* di Euripide (vv. 824-32):

Fin dai tempi più antichi la fortuna / accompagna i discendenti di Eretteo: / figli degli dèi beati, vivono / in una sacra, mai violata terra, / possiedono la sapienza più nobile, / si muovono leggeri nell'aria luminosa / della città dove un tempo – si dice – / le nove, sacre Muse della Pieria / generarono la bionda Armonia [trad. Ciani].

I «discendenti di Eretteo» sono i medesimi Ateniesi, la cui autoctonia è esaltata in un'altra tragedia di Euripide che, non a caso, si intitola proprio *Eretteo*. La circolarità di motivi fra lo storico e il drammaturgo è quasi sconcertante. Le parole proferite dal coro, nella *Medea*, potrebbe benissimo averle pronunziate Pericle, al quale Tucidide, tramite l'orazione funebre, fa asserire che i vivi sono educati dai morti, il cui coraggio altro non è che dovere civico. Atene, nel discorso di Pericle, è superiore a Sparta non militarmente, ma culturalmente. Ragione per la quale Atene non è città tiranna, ma *polis* educatrice. Il suo potere sulle altre *pòleis* non deriva, infatti, dalla brutalità della forza, ma dalla supremazia del pensiero. Né potrebbe essere altrimenti in una città dove il sacrificio è frutto di libera scelta, dove gli opliti sono più coraggiosi perché non obbligati a esserlo, dove i cittadini sono più cittadini che altrove perché integrati totalmente nella comunità, dove gli obblighi della vita politica non gravano sui singoli come un tedioso dovere perché tutti li spartiscono volontariamente. In una parola, il popolo ama la bellezza e la sapienza senza mai mostrare debolezza nell'azione! Il suo impero non è tirannia sugli alleati, ma la loro trasformazione in sudditi è il prezzo che essi pagano per essere educati alla scuola dell'Ellade.

Cinquant'anni dopo, la medesima lezione, sulla missione civilizzatrice della città, risuonerà sulle labbra di Isocrate. La situazione della Grecia è profondamente mutata, ma, nonostante il tragico epilogo della guerra del Peloponneso, il grande maestro di eloquenza, l'indefesso elaboratore di sempre nuove formule politiche, vedrà ancora in Atene la *polis* predestinata all'egemonia perché l'unica in grado di pacificare l'Ellade con un programma di panellenismo e con una scelta di libertà. La grecità delle *pòleis* è entrata in crisi, e proprio per questo, per ridarle slancio vitale, è necessario un atto di fede nei valori del passato. Nella pagina del *Panegirico* (§ 50) i due sentimenti, il panellenico e l'ateniese, ben lungi dall'escludersi o dal limitarsi o dal contraddirsi, si assommano, confondendosi fra loro in un unico messaggio:

> Tanto la nostra città ha superato nel pensiero e nella parola il resto dell'umanità che i suoi allievi sono diventati maestri degli altri; ha fatto sì che il nome di «Greci» indichi non una popolazione, ma un atteggiamento dello spirito. Si chiamano «Greci» non tanto quelli che appartengono alla nostra medesima razza quanto quelli che condividono la medesima nostra cultura.

Quale, nell'elogio dei poeti e nella trasfigurazione dei tragici, era stata l'Atene delle guerre persiane, tale essa doveva ritornare a essere ora, subito. Profezia che certo a Isocrate parve sicuramente avverarsi quando, tre anni dopo il *Panegirico*, nel 377 a.C., Atene sanzionava la creazione di una seconda lega marittima. Il paradigma della vittoria di Salamina è sempre presente, e Isocrate, con questa orazione, si sforza di convincere le altre città greche ad accettare l'egemonia e la guida di Atene per una spedizione panellenica che abbia nuovamente come obiettivo la guerra contro il Gran Re, oggi in Grecia garante – tramite il braccio armato di Sparta – della pace comune, della *koinè eirene*. Ma altro, al di là del terrore, doveva essere il cemento ideale per imporre alle *pòleis* un equilibrio di coesistenza che ponesse fine davvero alle latenti, devastanti e mai sopite lotte fratricide. Il cemento, dunque, del panellenismo, in nome del quale, per necessità, è giocoforza appellarsi alla gloria militare e alla supremazia culturale del passato per giustificare le pretese del presente.

Ma lo spettro del passato è ora riproposto riveduto e corretto. Altrimenti dai sofisti è la *polis*, anziché la terra intera, patria all'uomo prode, altrimenti dai sofisti non tutti gli uomini sono da considerarsi per natura uguali e liberi, e quindi fratelli. Se l'Atene di Pericle, proprio sulla spinta del loro insegnamento circa i dettami razionalistici delle leggi di natura, si era avviata al superamento concettuale dell'antinomia fra Greci e barbari, e al conseguente superamento del concetto di una superiorità dei primi sui secondi, ora con Isocrate, e poi con Platone e Aristotele, si afferma una reazione aristocratica di segno opposto. Per la quale si torna a teorizzare l'inferiorità del barbaro, e con tanto più mordente quanto più necessaria appare, ed è propagandata, la guerra contro la Persia: necessaria in quanto razzistica nel nome del panellenismo. Guerra che doveva essere capitanata da Atene perché, dunque, sono veri «Greci» solo coloro che si sono acculturati alla sua scuola, che è la scuola dell'Ellade. Di ciò Isocrate non dubitò mai, e nel nome della resurrezione di Atene giustificò sia l'impero sia l'imperialismo. Il suo diviene un atto di fede scisso dalla realtà. Nella pagina di Tucidide all'esaltazione della città, nel discorso funebre di Pericle, si accompagna il dibattito fra gli Ateniesi e i Melî, con relativa condanna degli aggressori [2.6]. Ora Isocrate va oltre Tucidide, assolvendo Atene entusiasticamente e senza riserve. L'impero? Sì, ci fu, ma per libero e spontaneo volere degli alleati, dei *sỳmmachoi*. Per essi, l'impero significò

pace, sicurezza, prosperità e libera navigazione. In una parola «civiltà», e le infamie, seppure vi furono, devono svanire dalla memoria dinnanzi alla grandiosità del progetto politico e della sua realizzazione.

A questa missione acculturatrice Isocrate credette per tutta la vita. L'interesse di Atene è, per lui, universale interesse dell'umanità, e quindi nel nome di Atene predica la necessità della crociata panellenica. La quale però, col tempo, gli appare tanto più lontana, quanto più è costretto a constatare come la politica di Atene sia contrastata prima da Sparta e quindi da Tebe. Il predicare la guerra anche contro di loro, perché nemiche di Atene, non era in contraddizione, bensì in asse, con l'attuazione del suo programma. Ciononostante, era inevitabile che egli guardasse a un nuovo interprete della sua crociata panellenica, e questi fu Filippo di Macedonia, tanto più garante della concordia, e con essa di un'unità federativa greca, in quanto estraneo al mondo delle *pòleis*. Ma né la rozza Macedonia poteva acquisire la funzione di scuola dell'Ellade, né Filippo rivestire la maschera di Agamennone – del comandante della nuova guerra contro Troia – a tutto uso e consumo di Atene. L'atroce disinganno, nel 338 a.C., fu la battaglia di Cheronea [2.8], e il risveglio dal sogno, per il novantenne oratore, comportò il suicidio.

Ma, seppure incapace di resurrezioni politiche, né muore né tramonta a Cheronea la dimensione di Atene «scuola dell'Ellade» così come l'aveva teorizzata Pericle nella celebre pagina tucididea. È troppo radicata nella memoria collettiva per scomparire! Conosce, con il volgere dei secoli, e con l'avvento dei Romani, un processo di mitica trasfigurazione. Per essi le differenze fra le varie etnie greche presto sfumano fino ad annullarsi, e dire Atene finisce, nel loro immaginario, per equivalere a dire Ellade. Sicché il tradizionale prestigio della capitale dell'Attica educatrice della Grecia poteva essere generalizzato sino a diventare quello di un'intera Grecia educatrice di Roma e del resto del mondo. Così come, nell'età del classicismo augusteo, affida ai posteri la celebre sentenza dell'*Epistola* (2, 1, 156-157) di Orazio:

> La Grecia conquistata conquistò il suo fiero vincitore / introducendo le arti nel Lazio contadino [trad. Ramous].

Di fatto, il binomio Atene/Grecia, il binomio sinonimico in dimensione di retaggio culturale, non muore mai, o meglio muore solo per editto

imperiale nel 529 d.C., nell'età di Giustiniano, allorché il grande imperatore cristiano decreta la soppressione della scuola platonica di Atene. Estinguendosi allora la cultura greca di marca pagana si estingue anche la tradizione di Atene scuola dell'Ellade, e quindi dell'Ellade scuola di Roma. Una tradizione di fatto estremamente longeva se consideriamo che Pericle, per la prima volta, la teorizza per la posterità in un'orazione funebre pronunziata novecentosessanta anni prima.

2.8. *I teorizzatori della «polis» e i costruttori di imperi*

Mentre in Grecia – dopo la guerra del Peloponneso, dopo la morte di Socrate, dopo la pace del Gran Re – si riflette sulla crisi della *polis*, in occidente registriamo il primo tentativo di creazione di uno stato a base territoriale. Lo si deve a Dionigi il Grande di Siracusa, che opera nei primi decenni del secolo IV a.C. Egli, tra Sicilia e Magna Grecia, viene a creare un modello di compagine statale che supera gli stretti confini della *polis* per evolversi, a sua volta, in stato territoriale. Egli è certo animato da un'ideologia di potenza che disprezza i connotati della *polis*, ma riesce a edificare, sul capo delle città sottomesse, una struttura politica davvero unitaria, dando vita al primo stato territoriale di matrice greca.

Ragione per la quale la pubblicistica contemporanea lo ritrae come un precursore di tempi nuovi, presentandolo come il dinasta che lascia al figlio la massima monarchia di Europa, esattamente come Filippo di Macedonia. Per entrambi i condottieri, inoltre, la tradizione sottolinea la tensione ad ampi orizzonti e la capacità di elaborare una politica in grado di guardare al di là del microcosmo delle città-stato. Dionigi, come Filippo, è così un precursore di tempi nuovi. Ma anche un qualcosa di più. Cioè un prototipo per i monarchi ellenistici e, in certo senso, un modello per lo stesso Alessandro Magno [2.10] che, a più riprese, si compiace di indagarne il carattere.

Ma qual è, per Dionigi, il modello di stato territoriale? Sia con i Sicelioti sia con gli Italioti adotta codici di relazione disomogenei fra loro per vincoli di sudditanza. Ne è risultato la creazione di uno stato continuo, cementato all'interno proprio dalle diversità di statuti che ne vincolano i sudditi al potere centrale. Uno stato che, dopo l'annessione di Reggio, si slarga da capo Pachino in Sicilia all'istmo lametico-scilletico nell'attuale Calabria, inglobando realtà territoriali completamente disuguali al loro interno: quali le regioni che gravitano intorno all'Etna, intorno allo stretto e intorno alla Locride. Nella prima – la regione dell'Etna – Dionigi opera una politica di totale annientamento ai danni delle città calcidesi. Nella seconda – l'area dello stretto – adotta una politica conciliante con

Messina, che immette nella sua orbita, e una violentemente aggressiva nei confronti di Reggio che viene distrutta. Nella terza – la Locride – una politica volta a premiarne la fedeltà, a unirla vieppiù a sé con legami matrimoniali e, quindi, a trasformarla in base avanzata per tutti i progetti espansionistici nell'Italia greca.

In occidente, la *polis* cede così allo stato territoriale, seppure non in forma indolore, come mostra il caso di Reggio, che resiste a Dionigi innalzando il vessillo della libertà e dando ricetto a tutti i suoi oppositori. La storia marcia però con gli elaboratori di modelli alternativi alla *polis*, e quindi anche con gli inarrestabili edificatori di imperi, dei quali Dionigi è certo un prototipo illustre.

Al punto che lo stesso Platone, nel 388 a.C., si reca in Sicilia per conoscere e dialogare con il tiranno. Egli, riformatore di costituzioni e teorizzatore di un nuovo stato, ricerca a Siracusa la traduzione «operativa» di un modello di trasformazione politica che possa essere esportato pure in ambito metropolitano. Inoltre egli sa che Dionigi ha realizzato con successo operazioni di trapianti etnici o di trasmigrazioni di compagini cittadine. Tutto ciò, al suo animo di sognatore, doveva apparire come esemplare per smantellare le vecchie città ed edificare le nuove, sorrette da costituzioni ideali. Ma, ovviamente, altra è la realtà, e la Siracusa dionigiana non è la terra promessa. Platone riconosce sì al tiranno il merito di avere creato uno stato in grado di arginare la minaccia cartaginese, ma non gli riconosce il diritto a usare violenza contro la *polis*: deluso, e non a caso, riparte dalla Sicilia proprio poco prima dell'espugnazione di Reggio.

Il contrasto fra i due uomini – il concreto edificatore dello stato e il suo teorizzatore – è in fondo il contrasto eterno, sempre risorgente, fra dominazione e moralità, ovvero fra azione e spirito. Contrasto insanabile; ma, *a posteriori*, possiamo dire che anche il semplice e solo interessamento di Platone alla costruzione di Dionigi è testimonianza di rilievo per riflettere sull'eredità del suo dominato, sotto il quale, in meno di quarant'anni, Siracusa assurge al ruolo di potenza emergente dell'intero mondo mediterraneo precorrendo, sotto più aspetti, i tempi a venire.

Chi fa propria questa lezione è senz'altro Filippo di Macedonia, al quale già abbiamo accennato. Egli non solo è il creatore di un moderno stato macedone, ma, nello stesso tempo, lo è anche del primo stato territoriale

che conosca l'Europa. Esso, sostanzialmente, si estende dalla Bulgaria all'Albania, inglobando le contrade meridionali dell'Illiria e della Tracia, e quindi slargandosi dalla costa dell'Egeo al basso corso del Danubio.

In questa costruzione ruolo centrale ha la Grecia. Filippo prima si conquista con le armi uno sbocco a mare, nell'Egeo settentrionale, a danno di interessi ateniesi; quindi si intromette con sapiente abilità diplomatica nei contrasti del mondo greco, ottenendo il comando della Lega tessala e due seggi nell'anfizionia delfica, cioè nella principale federazione politico-religiosa del mondo greco. Con ciò acquisisce una dimensione panellenica che sfrutta immediatamente. Nel nome di una comune aspirazione alla pace generale, alla *koinè eirene*, conferisce, infatti, all'anfizionia la connotazione di supremo organo arbitrale di dirigenza politica, riuscendo ad allineare gran parte delle città greche sulle sue posizioni.

Ma quali le ragioni del successo? Quali le carte vincenti di Filippo, che lo portano prima a contrapporsi alla grecità e quindi allo stesso impero persiano?

In campo interno, Filippo applica una rigida scissione di ruoli fra la monarchia macedone e la sua persona, in modo da non gravare del peso di troppo grandi conquiste uno stato sì giovane, ma ancora organizzato su strutture tribali, patriarcali e militari, dove, peraltro, lo stesso re è solo un «primo» fra pari. Opera così un rigido dualismo fra ciò che gli pertiene come monarca e ciò che gli compete come singola persona, per un ruolo politico che è in continuo movimento sullo scacchiere internazionale. A Filippo, infatti, anziché al re di Macedonia, spetta il comando militare della Lega tessala o il diritto di voto nell'anfizionia delfica. Il che comporterà che il suo stesso successore, Alessandro, sia sì acclamato «sovrano» dall'assemblea militare della nobiltà macedone, ma anche riconosciuto «egemone» dalla Lega tessala o proprio «membro» dal consiglio anfizionico.

In campo esterno, Filippo si avvale degli enormi mezzi finanziari che gli vengono dai ricchissimi giacimenti di oro e di argento del Pangeo, divenuti – con la conquista della Tracia – di sua personale proprietà. Sono mezzi dei quali dispone senza scrupolo alcuno, sia per corrompere gli avversari politici, sia per inflazionare i mercati greci non più in grado di assorbire le nuove emissioni di circolante argenteo e aureo, o comunque di reggere alle conseguenze di tale *surplus* di metallo monetabile. In sostanza, è questa

una politica doppiamente pagante: prima l’asservimento con il denaro, poi il tracollo economico.

Con ogni artificio Filippo cerca di farsi accettare per greco. Ma per lui la distanza con il mondo dell’Ellade, e soprattutto con Atene, rimaneva lo stesso incolmabile. Qui Demostene, a capo di una fazione politica che viveva ancora di fantasmi del passato, si sforzava di opporre al modello di sovranità di Filippo quello che, il secolo innanzi, era stato il modello dell’egemonia di Atene. Era un procedere contro la storia, che molto piaceva al *demos* dominante, perché teorizzato da discendenti di famiglie aristocratiche schierate – come sempre in Atene – su posizioni radicali, o comunque di aperta rottura. Un nazionalistico procedere contro la storia che però frapponeva a Filippo un solco ideologico invalicabile; dinanzi al quale dovettero arretrare anche i grandi artefici di formule panelleniche, come Isocrate, nella realtà molto più innovatori dei sedicenti rivoluzionari.

Filippo, che per rendersi accetto alla grecità si era camuffato da suo difensore, è così costretto a gettare la maschera e ad affidare alla brutalità delle armi la risoluzione della contesa con Atene. Dopo la vittoria – avvenuta a Cheronea nel 338 a.C. – egli è padrone della Grecia, ma non è tanto sciocco da abusare della forza nel trattare con i vinti. Di nuovo rivestiti i panni del condottiero panellenico, li obbliga solo ad accettare una pace generale e un’alleanza delle quali egli è l’arbitro assoluto, nonché il supremo garante. Nasce così la Lega di Corinto all’insegna ipocrita della formula protocollare «Filippo e i Greci» che ne legittima gli atti deliberativi. Filippo ne è l’egemone, e ancora una volta senza coinvolgervi la Macedonia.

Ma la Lega di Corinto ha senso solo precisandone subito un obiettivo operativo. Questo, come aveva insegnato Isocrate, è subito individuato nella guerra alla Persia: che, propagandisticamente, sarebbe stata guerra di vendetta della grecità contro il barbaro e, più realisticamente, guerra di consolidamento del regno macedone oltre il suo confine orientale. Ma il disegno di Filippo non si compie perché il pugnale di un sicario lo uccide, nel 336 a.C., a quarantasette anni di età. Il figlio Alessandro ne raccoglie l’eredità sia come re sia come duce della programmata, e in parte già avviata, spedizione in terra di oriente.

Ma chi è il successore di Filippo? Qual è il suo rapporto con l’eredità paterna? Non è facile rispondere. Comunque, schematizzando, possiamo

dire che l'ambiguità di Filippo è nell'incertezza costante tra l'essere esponente di un «vecchio» o di un «nuovo» mondo. Soccombe prima di dover operare una scelta, in ogni caso dolorosa. L'ambiguità di Alessandro – in un'età in cui il filosofo Diogene si proclama cittadino del mondo – sarà fra il sentirsi greco-macedone, oppure partecipe di una nuova identità che andrà sempre più definendosi quanto più ampio sarà il raggio della sua conquista. Di fatto un'identità ecumenica! Che però non matura, o non matura del tutto, solo *a posteriori*, se è vero che egli medita la conquista dell'occidente, instaurando in Italia relazioni con Roma già nel 334 a.C., ossia nell'anno stesso di inizio della spedizione orientale.

Spedizione che è davvero fulminea e velocissima, se consideriamo che solo quattro anni dopo, nel 331 a.C., Alessandro può proclamarsi successore in terra di Asia del Gran Re Dario III, dopo avere conquistato il più immenso impero della terra, che ora, a seguito della vittoria, si estende dal mare Ionio al golfo Persico e dal Danubio al Nilo. Un impero che però ad Alessandro sembra ancora troppo piccolo, e che egli, negli anni successivi, dilata a dismisura oltre la Persia, compiendo una memorabile marcia dimostrativa fino all'Indo, nella speranza – rimasta frustrata – di arrivare all'estremo confine del mondo.

La guerra di Alessandro nasce come guerra di vendetta compiuta nel nome della grecità [2.10], ma l'egemone della Lega di Corinto, il sovrano di Macedonia, il vendicatore, si proclama nientemeno che successore del Gran Re da lui sconfitto. Questa la cocente contraddizione che, in forma diversa, non tollerano né Greci né Macedoni. Gli uni per ragioni ideologiche, gli altri, soprattutto, per motivazioni politiche. In particolare, i Macedoni non possono proprio sopportare che i vincitori si ritrovino amalgamati ai vinti, che la loro regione da centro dell'impero diventi sua remotissima periferia, che l'erede di Filippo adotti, anche nel tratto esteriore, l'abito e il costume dei re teocratici dell'oriente.

La rottura con la tradizione non potrebbe essere più marcata. Inoltre Alessandro, ricusando la paternità di Filippo, si fa proclamare progenie divina dai sacerdoti di Zeus Ammone nell'oasi libica di Siwah. Come figlio di dio non si rivolge tanto ai Persiani – da sempre avvezzi a vedere nella figura del re la rivelazione terrena della divinità – quanto ai Greci e ai Macedoni. Per entrambi, il suo monito è un inequivoco segnale politico. Egli, infatti, come figlio di Zeus, non è più vincolato ad assolvere ai

compiti istituzionali della monarchia macedone, né, tantomeno, a rispettare i giuramenti che lo vincolano al sinedrio federale degli Elleni. Di qui, da parte sua, anche l'esasperazione esteriore delle forme del dispotismo orientale, con la stessa richiesta della *proskỳnesis*, ossia della pratica della prosternazione usata per adorare la divinità. Di qui, da parte sia di Greci sia di Macedoni, l'incomprensione profonda o l'intolleranza per il nuovo corso degli eventi, che presto si traducono nella contestazione intellettuale dello storico Callistene, che non riconosce più il proprio eroe, o nella sorda polemica degli esponenti della vecchia nobiltà macedone.

Di fatto nessuna congiura; solo il nuovo e il vecchio che si fronteggiano. Alessandro vive oramai rapito in un'altra dimensione, ed è in nome del nuovo che reprime nel sangue, senza alcuna pietà, gli atteggiamenti di fronda da parte di quanti non sanno o non vogliono o non possono più comprenderlo.

Solo la madre, che vigila in Macedonia, e i compagni più cari, partecipi del nuovo corso, riescono a comprendere l'eroe, che nel mito ellenico ricerca la giustificazione della sua conquista. Egli, come Achille, ha atterrato la più grande potenza dell'Asia, ma egli non discende solo da Achille, bensì anche, per parte della madre epirota, tramite Andromaca, dalla sconfitta dinastia dei re di Troia. Incarna in sé, quindi, due identità che non possono che incontrarsi, fondendosi tra loro. È il sogno di un impero davvero senza frontiere! Per questo motivo, nuovo Dioniso, raggiunge l'India per abbeverarsi all'acqua dell'oceano che circonda il mondo. Per questo motivo, l'anno stesso della sua morte, si appresta a una grande spedizione in occidente, tramite la quale – ai danni di Cartagine – medita di dilatare fino all'Atlantico il raggio della sua conquista.

Ma l'impero ecumenico, l'impero senza frontiere, implica di necessità l'elaborazione di una nuova cultura e la nascita di una nuova società: esse possono germinare solo per amalgama fra vincitori e vinti. Questo il progetto al quale tende l'ultimo Alessandro, con una serie di iniziative che, nel 324 a.C., trovano simbolico coronamento nella grande festa nuziale di Susa. La coreografia è davvero grandiosa; il Macedone si sposa con Barsine o con Statira figlie dell'ultimo Gran Re, il diletto Efestione con una sorella di lei, i più fidati compagni con altrettante fanciulle dell'aristocrazia persiana: ne seguono l'esempio altri ottanta ufficiali, a loro volta imitati, nell'unione con donne asiatiche, da diecimila fanti.

Ma Alessandro muore, trentatreenne, di lì a poco, spento da improvvisa malattia. A metà del corso, quando la fusione delle genti è ancora sogno più che realtà. Non nasce dunque la monarchia universale perché viene meno il suo artefice. Ma non nasce anche perché Alessandro, genio della conquista, non è altrettanto attento a elaborare un'unica, solida e centralizzata struttura amministrativa per il suo impero. Egli, peraltro, incarna il modello dinamico, in continuo movimento perché proteso alla conquista del mondo, anziché il modello statico capace di subordinare il respiro della conquista alle esigenze della sua organizzazione. Come tale, come un fulmine che ha attraversato le regioni del Mediterraneo [1.2], in forma trasfigurata, è avvertito dalla tradizione biblica (*Machab.*, 1, 1-5):

Avvenne che Alessandro, figlio di Filippo, macedone, uscito dalla regione di Chittim, dopo che ebbe sconfitto Dario, re dei Persiani e dei Medi, regnò in luogo di questi, cominciando dalla Grecia. Egli intraprese molte guerre, si impossessò di fortezze e uccise i re della regione. Egli raggiunse l'estremità dell'universo, depredò una quantità di nazioni finché la terra ammutolì davanti a lui, mentre il suo cuore si esaltò e si insuperbì. Egli radunò un esercito fortissimo e ridusse in suo potere regioni, nazioni e re, che divennero suoi tributari. Infine, caduto ammalato, comprese che era vicino alla morte.

2.9. *L'Europa, da entità geografica a entità politica*

La più antica riflessione sul concetto di Europa risale a Erodoto che scrive in pieno secolo V a.C., in un'età nella quale i Greci si sentivano quasi ago della bilancia fra l'Asia e l'Europa. Quest'ultima, sotto il profilo fisico, è per lui l'immensa regione attraversata dall'Istro/Danubio, a partire dai Pirenei, dove egli ne situa la sorgente, fino a giungere al Mar Nero. Regione che trova la sua identità dalla somma territoriale delle aree celtiche di più antico e di più recente insediamento. Cioè dalla Vistola al Reno, e quindi, premuti i Celti dalla migrazione di altri popoli, dal Reno ai Pirenei. Gli insediamenti delle loro tribù si distribuiscono a monte delle regioni abitate dai Traci e dagli Illiri, abbracciando tutto il quadrante nord-occidentale dell'ecumene: in una parola, embrionalmente, tutta l'Europa continentale.

Ma qual è, per lo storico, il rapporto fra Europa fisica ed Europa politica? Quale il *discrimen* fra le due aree? Non è difficile rispondere. Confine è il Danubio con i suoi due rami fluviali: il pontico e l'adriatico. L'uno reale, l'altro – immaginario – segnato dal corso della Sava o della Drava e, sull'opposto versante, dai corsi dei fiumi dallo stesso spartiacque decorrenti sul bacino adriatico. Il grande fiume, con i suoi affluenti, reali o presunti, circoscrive e delimita lo spazio di due universi giustapposti: a nord l'Europa fisica, a sud l'Europa «potenzialmente» politica, la quale si slarga dal Mar Nero fino all'Adriatico, inglobando tutte le regioni dell'area balcanica: dalla Grecia alla Macedonia, dall'Illiria alla Tracia. A settentrione del Danubio le terre dei barbari; a meridione, in certo senso, le estreme propaggini di un mondo disponibile a ospitare – seppure nelle sue più dilatate periferie – stanziamenti greci. Tanto sul litorale del Mar Nero quanto su quello dell'Adriatico: entrambi, rispettivamente, prolungamenti insediativi della grecità mediterranea.

Ma l'Europa «potenzialmente» politica diviene vera e propria Europa politica solo nel secolo IV a.C., con Filippo di Macedonia [2.8]. Si tratta sì di un qualcosa di embrionale, ma pur sempre di politicamente definito, il cui centro di gravitazione interessa l'intero spazio balcanico. Infatti, è

proprio nell'ottica della sterminata conquista territoriale di Filippo che si definisce, e meglio si precisa, il concetto di Europa politica, già affacciatosi, pochi decenni innanzi, nell'ambito della cancelleria di Dionigi il Grande di Siracusa. Il cui impero territoriale poteva sembrare di estensione illimitata agli occhi degli Elleni, avvezzi alla dimensione della *polis*, ma non a quelli dei Macedoni, che, una generazione dopo, si ritrovano sudditi di un regno che è appunto epicentro dello spazio balcanico. Un regno che, estendendosi dalle rive del Danubio alle sponde dell'Adriatico, costringe il suo grande artefice, Filippo, a riformulare il concetto di Europa politica, definendone nettamente i confini.

Ne è testimone un altro grande storico, Teopompo. Egli, in funzione del suo re, e delle sue conquiste, indaga sulla storia e sull'etnografia delle popolazioni balcaniche che sono disseminate tra l'Adriatico e il Danubio: a partire dalle tribù degli Illiri fino a quelle dei Traci. Egli, greco, scrive in un'età nella quale anche Filippo vuole presentarsi come greco non solo agli occhi degli Elleni, che finirà per assoggettare, ma anche agli occhi dei Persiani. Con questi, infatti, medita concretamente di misurarsi per meglio accentuare – in opposizione al Gran Re di Asia – la propria dimensione di *dynastes*, di sovrano, dell'Europa.

Dopo la conquista, Filippo ama farsi definire «il più grande tra i re di Europa» come testimonia Diodoro (16, 95, 1). Dopo la conquista, non a caso, chiama Europa la figlia nata dal suo ultimo matrimonio, ed essa nasce, e acquisisce il nome, proprio mentre egli muove in armi contro l'Asia. Il dato conferma ancora una volta come gli obiettivi della sua azione militare, poi stravolti dal figlio [2.10], dovessero mirare solo al rafforzamento dei confini anziché alla guerra di conquista. Cioè, alla delimitazione dello spazio di una compagine statale nuova e giovane che ora voleva contrapporsi, come Europa politica, al grande monarcato dell'Asia.

Ma qual è questa Europa politica, sottoposta in un modo o nell'altro all'influenza di Filippo, che ne è l'arbitro massimo? Non può sussisterne dubbio: l'Europa balcanica, che include la Grecia continentale, la Macedonia, l'Illiria e la Tracia. Una Europa sì embrionale e sì meramente danubiana, ma già molto più vasta di quella disegnata dal contemporaneo Isocrate, che annoverava solo la Grecia continentale, o al massimo la Grecia e la Macedonia. Una Europa che Polibio, con riferimento al suo

artefice, ci dice estendersi proprio dall'Adriatico al Danubio. La medesima Europa che, tre secoli dopo, suggerisce a Strabone (7, 312-13) l'immagine di un distretto territoriale «compattato» e delimitato ai suoi estremi da due mari, l'Adriatico e il Mar Nero:

Ci rimane da considerare quella parte di Europa che si trova a meridione dell'Istro e che è circondata dal mare. Essa inizia nella parte più interna dell'Adriatico e si estende fino alla sacra foce dell'Istro, comprendendo la Grecia, i popoli di Macedonia e di Epiro e i popoli che si situano a settentrione di questi ultimi e quelli che si trovano verso l'Istro e verso il mare da entrambe le parti, cioè sul versante adriatico e su quello pontico.

Questa, che per Strabone è solo una parte omogenea dell'Europa, per Teopompo è, grosso modo, l'Europa politica nella sua totalità. Quella balcanica, delimitata, appunto, da due mari e dal Danubio con i suoi affluenti più prossimi allo spartiacque adriatico, la Sava o la Drava. Ma i confini dell'Europa balcanica di Strabone coincidono davvero con quelli dell'Europa politica di Teopompo? La critica inclina a pensarlo, ma le cose stanno altrimenti. Conosciamo, infatti, due carovaniere danubiane che collegano il Mar Nero all'Adriatico, due vie «argonautiche», la *maior* e la *minor*. L'una è quella della quale abbiamo detto; l'altra parte sempre dal Mar Nero e risale sempre il corso del Danubio immettendosi nella Sava, ma per deflettere a sud per la valle della Drina e quindi, in Bosnia, per la valle del Neretva fino a giungere al medio Adriatico orientale. Orbene, è proprio quest'ultima via che segna i confini dell'Europa politica di Teopompo, lungo, appunto, una linea di demarcazione di respiro medio-balcanico.

Lo storico di Filippo (*FGrHist*, 115 F 129) la ricorda specificatamente, e se egli la ricorda quale via di diretta comunicazione fra il Mar Nero e l'Adriatico, ciò risponde a un preciso intento. Il quale non può significare altro che, per lui, il confine dell'Europa balcanica, e cioè dell'Europa politica, non procede dalla foce del Danubio fino al *caput Adriae*, al vertice dell'Adriatico, bensì dalla foce del Danubio fino al «terminal» segnato dall'estuario della Neretva. La deduzione è importante. Identico, per la nostra linea di demarcazione, è il punto di partenza, ma differente quello di arrivo, che non è ancora il *caput Adriae*, bensì il medio Adriatico orientale. Là dove, da alcuni decenni, proprio a fronte dell'approdo della Neretva, sorgevano le colonie greco-siracusane di Issa (Vis/ Lissa) e di Corcira Melaina (Korčula/Curzola), nonché la colonia greco-paria di

Pharos (Hvar/Lesina). In tal modo l'Europa politica avrebbe coinciso con quella conquistata da Filippo, o da lui effettivamente controllata per tramite di stati vassalli.

La più antica linea di demarcazione dell'Europa politica sarebbe corsa così lungo un confine fluviale ai cui estremi, presso le foci del Danubio e della Neretva, sorgevano insediamenti greci. Rispettivamente Histros e Issa con le circostanti isole dalmate. Dato non certo irrilevante nell'ottica dell'immenso impero territoriale di Filippo e dell'ideologia che lo supportava.

Ma si tratta di una linea di demarcazione politica rigida o nel tempo mobile e fluttuante? Per rispondere alla domanda bisogna sapere che, connesso all'asse viario danubiano, la tradizione ricorda un monte con vista superba sull'Adriatico e sul Mar Nero. In particolare è Livio (40, 21, 2) che ci consente di focalizzare il problema, parlandoci dei preparativi bellici, antiromani, di Filippo V di Macedonia, successore del grande Filippo, ma vissuto oltre un secolo dopo:

> [Il re] era stato preso dalla smania di salire fino alla vetta del monte Emo, credendo alla comune diceria che da essa il panorama si slargasse dal Ponto all'Adriatico, dal Danubio alle Alpi.

Siamo in un contesto impegnato. Non si tratta quindi, per il nostro monte, di una menzione in un *excursus* geografico, o in un ghiotto racconto di cose mirabili, ma in un luogo storiograficamente ideologizzato. Nel quale alla scalata del re macedone – vera o presunta che sia stata – dobbiamo attribuire un duplice significato: sia quello di riaffermare una linea di continuità «europea» con la politica perseguita dal grande e omonimo predecessore, sia quello, conseguente, di abbracciare visivamente i confini non solo del proprio regno, ma di tutta la sua sfera di influenza territoriale. In questo modo, con esternazione di potenza verso Roma, egli, successore di sangue antigonide, voleva mostrarsi in tutto e per tutto prosecutore della politica di espansione balcanica del predecessore argeade.

Il monte, sul quale il re ascende, dovrebbe abbracciare così un orizzonte visivo che, anzitutto, è orizzonte ideologico, e che coincide di nuovo con l'estensione dell'Europa politica; la quale nasce sempre sul Mar Nero e termina sempre in Adriatico, ma è circoscritta ora non solo dal Danubio, ma anche dalle Alpi.

Ma perché le Alpi? Perché per l'Europa politica il concetto di confine, dopo oltre un secolo, si è andato spostando dall'una all'altra via «argonautica»: dalla *minor* alla *maior*. Venendo di fatto a sovrapporsi a quello dell'Europa balcanica di Strabone che ha inizio, appunto, «nella parte più interna dell'Adriatico». Su questa Europa, in tutta la sua estensione geografica, spazia ora il panorama straordinario che Filippo V può – e sa di potere – ammirare dalla sommità del monte sul quale ascende. Che è l'Emo, localizzabile in Tracia e identificabile con una delle vette della catena dei Balcani centrali: gli *Haemimontes*. Ai loro piedi corre la carovaniera che unisce il Mar Nero all'Adriatico. Questa, per l'Europa, è via di confine fluviale, così come, per l'Asia di Alessandro, è linea di demarcazione «immaginaria» quella segnata dai corsi congiunti del Nilo e dell'Indo. La scienza del tempo, infatti, come era sicura che il Danubio si biforcasse in due rami, l'adriatico e il pontico, così era convinta che il Nilo e l'Indo mescolassero le loro acque costituendo un unico fiume.

La critica ha mostrato come l'Adriatico rivesta un ruolo di centralità per lo studio delle periferie della grecità, sia come svincolo di carovaniere di respiro danubiano o centroeuropeo sia come ricorrente punto di transito di genti, di idee e di esperienze acculturalizzanti. Ne abbiamo ora l'ennesima conferma. Il primo e più antico concetto di Europa politica ha per confine proprio le sue sponde, e da esse muove l'anelito al suo superamento nell'ottica della costruzione di un'entità politica ancora più grande. L'Adriatico orientale è così linea di demarcazione per un imperialismo macedone che si alimenta del sogno di conquista di una Europa ancora più vasta e, come tale, cioè come linea di demarcazione da superare, è avvertito anche dal grande Alessandro. Il quale invia oltre Adriatico lo zio Alessandro il Molosso. Il quale, inoltre, nella tradizione delle ambascerie universalistiche – sì falsa, ma ideologicamente decisiva – riceve a Babilonia anche legati di quanti «abitano intorno al mare Adriatico» come ci racconta Diodoro (17, 113, 2). Il quale, infine, una volta conquistato il mondo, nella tradizione dei progetti occidentali – sì falsa, ma pur sempre ideologicamente pregnante – sarebbe dovuto tornare in patria puntando per terra verso le coste della Puglia, come riferisce Curzio Rufo (10, 1, 18), ovvero poggiando per mare sul promontorio salentino come testimonia Arriano (7, 1, 3). Ma il Macedone non mira alla costruzione di una più vasta Europa, bensì all'edificazione di un impero

ecumenico che nasca dalla fusione dei continenti. Infatti, egli vuole superare non solo il confine dell'Adriatico, ma anche quello del Danubio e del Nilo, almeno a stare ai proclami propagandistici. La politica di sfondamento transadriatico era però, per lui, un obiettivo prioritario, ché altrimenti l'Europa costruita da suo padre, edificata da Filippo, si sarebbe declassata a una mera appendice dell'Asia.

Ragiona, invece, in termini precocemente europei Filippo V, che tenta di superare il confine adriatico proprio nel miraggio della costruzione di una più grande Europa. Lo testimoniano le clausole segrete del suo trattato di alleanza con Annibale, stipulato, in funzione antiromana, nel corso della prima guerra macedonica. Le quali, come ci attesta Polibio (7, 9, 13-14), in caso di sconfitta dell'Urbe, prevedevano che l'Adriatico diventasse un lago macedone. Era questo, indubbiamente, dopo oltre un secolo dalla morte di Filippo, il primo passo per realizzare una Europa al di là del limitato spazio balcanico. Diverso sarà, però, il corso degli eventi, e la nostra Europa, attestata sempre sul confine del Danubio, ma dilatatasi dal Reno all'Atlantico, sarà una Europa romana anziché macedone.

2.10. *Nel segno di Alessandro: la monarchia universale*

Quando, dopo la grande ritirata dall'India, Alessandro giunge provato a Babilonia nell'estate del 324 a.C., solo allora egli medita concretamente sul significato della sua conquista. Qual è il modello del suo impero? Non più il modello macedone; ma neppure, o neppure del tutto, quello persiano. La soluzione finale deve venire dal superamento della stessa esperienza ecumenica dei Gran Re achemenidi. Pervenuto, in India, quasi in prossimità dell'oceano esterno che – per la credenza del tempo – doveva circondare la terra, egli è di fatto arrivato al confine del mondo abitato. Da questo momento avverte come il suo regno non possa limitarsi all'Asia, ma debba abbracciare l'intera ecumene.

Ma l'impero universale, l'impero senza frontiere, necessita dell'elaborazione di una nuova cultura e della nascita di una nuova società. Esse possono scaturire solo da una forte coesione fra vincitori e vinti. Questo è, appunto, il progetto al quale attende l'ultimo Alessandro, dando vita a una serie di iniziative che, nel 324 a.C., trovano simbolico coronamento nella grande festa nuziale di Susa, che – dipendendo dalla più antica storiografia sul Macedone – ci è descritta da Arriano (7, 4, 4-8):

> A Susa Alessandro celebrò anche le nozze sue e dei compagni. Secondo Aristobulo egli sposò Barsine, la maggiore delle figlie di Dario, e oltre a questa un'altra donna, Parisatide [...]. Egli aveva già sposato Rossane, figlia di Ossiarte di Battriana. A Efestione diede Dripetide, anch'essa figlia di Dario, sorella di sua moglie, poiché voleva che i figli di Efestione fossero cugini dei suoi figli; a Cratero Amastrine, figlia del fratello di Dario Ossiarte, e a Perdicca la figlia di Atropate, satrapo di Media. A Tolemeo, sua guardia del corpo, e a Eumene, segretario reale, assegnò le figlie di Artabazo, Artacama al primo e Artonide al secondo; a Nearco concesse la figlia di Barsine e di Mentore, a Seleuco la figlia di Spitamene di Battriana. Analogamente al resto dei compagni diede le più nobili figlie, circa ottanta, dei Medi e dei Persiani. Le nozze si celebrarono secondo il costume persiano; vennero disposti l'uno di fianco all'altro troni per gli sposi e dopo il simposio giunsero le spose, che sedettero ognuna vicino al proprio sposo. Questi porsero loro la destra e le baciarono; per primo iniziò il re e contemporaneamente ebbero luogo le nozze di tutti. Il gesto di Alessandro sembrò popolare e amichevole. Ricevute le spose, ciascuno condusse via la propria e il Macedone assegnò a tutte la dote. Quindi ordinò che si registrassero i nomi di tutti i Macedoni che avevano sposato donne asiatiche. Furono più di diecimila, e a questi Alessandro diede regali nuziali.

La coreografia è davvero grandiosa. Il Macedone si sposa con Barsine (o forse con Statira) figlia di Dario III, il diletto Efestione con una sorella di

lei, e i compagni più fedeli, i futuri diadochi, con altrettante fanciulle della più nobile aristocrazia persiana, mentre ne seguono l'esempio altri ottanta ufficiali superiori, o etèri, a loro volta imitati, nel matrimonio con donne asiatiche, da diecimila fanti.

Nascerà la cultura ellenistica [2.11], ma non la monarchia universale: ossia l'*Asiae et Europae unum atque idem regnum*. Non nascerà perché il suo artefice, nel 323 a.C., muore improvvisamente a Babilonia poco più che trentenne. Ma non nascerà anche perché Alessandro, vero genio della conquista, non è altrettanto attento a elaborare un'unica, centralizzata, solida struttura amministrativa per lo sterminato impero, che resta frazionato. Da un lato, è caratterizzato da un modello organizzativo efficiente e funzionale instaurato in Asia Minore, in Fenicia e in Egitto. Modello che concede anche ampia autonomia: sia alle comunità elleniche, sia alle compagini statali dove prudenza politica consiglia il mantenimento di costumi locali, come a Gerusalemme con i suoi re-sacerdoti. Dall'altro è connotato, nelle province che hanno costituito il nucleo dell'impero persiano, da una politica di conservazione di tutte le preesistenti strutture. La svolta, sul piano organizzativo, è segnata dalla battaglia di Gaugamela. Siamo nel 331 a.C., e dopo questa data, con le nuove acquisizioni territoriali della Mesopotamia e dell'Iran, la politica amministrativa di Alessandro muta decisamente rotta. Da allora in poi egli si sente erede legittimo del trono persiano, e come tale, nelle nuove regioni conquistate, perpetua l'usanza di demandare a satrapi orientali il compito dell'amministrazione civile.

Di qui la contraddizione profonda di un impero immenso in cui due logiche antitetiche ispirano le norme delle sue strutture amministrative. Peraltro Alessandro – l'abbiamo detto [2.8] – incarna il modello dinamico, senza mai sosta, in continuo movimento perché proteso alla conquista del mondo, anziché il modello statico in grado di subordinare il procedere della conquista alle esigenze della sua organizzazione. Ragione per la quale, proprio negli anni in cui egli marcia verso il confine ultimo della terra, si manifestano in forma sempre più frequente episodi di collasso della struttura, contrassegnati da rivolte di satrapi felloni o da malversazioni e tradimenti di luogotenenti infidi. Gli uni e gli altri pensavano che Alessandro mai più sarebbe tornato a Babilonia. Ma egli torna, e proprio l'anno innanzi alla sua morte si accinge a riportare ordine

in casa, riaffermando la sua autorità, elaborando l'idea dell'impero universale: quindi di un nuovo «ordine» che, utopisticamente, nascesse dalla fusione dei popoli.

Altro non poteva essere l'approdo! Alessandro ormai vive solo nella dimensione del *theòs anìketos* – del dio invincibile – e, in essa, si riconosce in tutti gli atti del nuovo corso: sia nelle situazioni che affronta di persona sia nei messaggi perentori che indirizza al di là dell'Egeo. Così a Opi, in Asia, dove reprime l'ammutinamento dei veterani che protestano per l'immissione nei corpi scelti dell'esercito macedone di contingenti persiani, destinati a divenire il nerbo di una nuova armata cosmopolita; così in Macedonia, dove impone la sostituzione del reggente Antipatro, non più al passo con gli eventi; così in Grecia, dove – come tredicesimo dio – azzera la lettera dei patti federali di Corinto che l'impegnano al rispetto dell'autonomia delle *pòleis*.

Su quest'ultimo episodio è bene soffermarci. Alessandro pretende ora dalle *pòleis* greche onori divini e impone loro il richiamo degli esuli politici, violando così, con questa duplice richiesta, la clausola della loro autonomia sancita dalla *koinè eirene* di Corinto. È nel 324 a.C. che Nicanore, da lui delegato, palesa ai Greci la sua volontà nel corso della più solenne festività panellenica, quella delle Olimpiadi. Le relazioni, mai serene, fra il Macedone e i Greci subiscono ora una svolta radicale, avviandosi a contrapposizioni senza ritorno. Il successore degli Achemenidi non è più disposto a essere vincolato alle clausole statutarie della pace di Corinto [2.8]. Sacrifica, in forma irreversibile, la sua immagine di difensore della grecità sull'altare più alto della monarchia universale. Nelle sue intenzioni il regno, nato dalla conquista, non deve conoscere né frontiere municipali, né confini nazionali, né rivalità fra popoli. Deve essere una compagine statale soprannazionale e universale nel senso più ampio del termine, dove neppure i vincitori, neppure i Macedoni, avrebbero dovuto avere una posizione di privilegio.

Pretendendo dai Greci onori divini, Alessandro legittima ogni altra sua richiesta. Infatti, come dio, non è più tenuto al rispetto di alcun trattato terreno, né tantomeno al rispetto della pace di Corinto. Il rientro degli esuli politici tende non solo alla pacificazione delle città greche, ma anche al superamento della loro natura di entità politiche autonome, costituendo così una tappa non trascurabile nella realizzazione del programma

ecumenico. È però, per la grecità, un sovvertimento istituzionale di portata epocale, poiché non rientrano nelle *pòleis* solo i banditi di parte macedone, ma anche i fuoriusciti di parte democratica, alterando, in tal modo, anche delicati equilibri politici che toccano direttamente l'assetto dell'ordine costituito. Ma ormai Alessandro guarda solo con fastidio alle piccole beghe locali, assorto nel miraggio dell'impero ecumenico. Il quale richiede un ordine nuovo – un nuovo *kosmos* – che, nelle città greche, si deve appunto tradurre nel superamento delle piccole contese intestine. L'impero ecumenico esporterà sì fino ai confini del mondo la cultura delle *pòleis*, ma all'interno del proprio sistema non ha più spazio la dimensione politica della città-stato. Ciò che la grecità né può né vuole accettare. Sparta è già insorta inutilmente contro il reggente di Macedonia, sacrificando le sue forze migliori nella battaglia di Megalopoli. Atene, velleitariamente, ora si riarma per non dare corso all'imposizione del rientro dei banditi politici.

Ma Alessandro muore a metà del corso, mentre sogna la fusione delle genti, mentre provvede alla sostituzione di Antipatro, mentre impone ad Atene il rientro dei banditi politici. Probabilmente è una causa naturale quella che ne stronca la vita a soli trentatré anni di età, il 13 giugno del 323 a.C. Ma proprio le polemiche che suscitano i suoi ultimi atti di governo favoriscono la diceria, mai del tutto sopita, di una sua scomparsa traumatica, dovuta ad avvelenamento.

Comunque sia, Alessandro muore improvvisamente mentre si preoccupa di fornire un assetto definitivo a un impero per lui destinato a ulteriori conquiste. Ormai la Macedonia non si riconosce più nel modello della sua monarchia; ormai la grecità non nutre più illusioni, o speranze, su questo suo ultimo figlio; ormai la massa dei veterani si ribella per incapacità di integrarsi in una nuova struttura militare che di fatto la emargina. Ma, al contempo, altre genti straniere guardano al vincitore come all'arbitro dei destini del mondo, come al «cosmocratore».

Narrano gli storiografi di Alessandro che egli, poco prima della sua morte, avrebbe ricevuto a Babilonia, con una coreografia grandiosa, ambasciatori di tutte le genti dell'occidente, qui convenuti per rendergli atto di dovuto ossequio. Valga, per tutti, la testimonianza di Arriano (7, 15, 4-5):

> Ad Alessandro che stava tornando a Babilonia si presentarono ambascerie inviate dai Libi per congratularsi con lui e per offrirgli corone per avere conseguito il regno dell'Asia; e dall'Italia Bruzi

e Lucani e Tirreni mandavano legati per i medesimi scopi. E si dice che allora anche i Cartaginesi inviarono ambasciatori e che ne giunsero anche per parte degli Etiopi e degli Sciti stanziati in Europa; e che ne inviarono anche i Celti e gli Iberi per chiedere amicizia; e che i loro nomi e le loro usanze allora per la prima volta divennero familiari ai Greci e ai Macedoni. Dicono che alcuni si siano affidati all'arbitrato di Alessandro perché giudicasse i loro vicendevoli contrasti; e che proprio in tale occasione Alessandro apparve agli occhi propri e altrui signore di tutta la terra e del mare.

Ovviamente si tratta di una tradizione del tutto falsa, dettata da strumentali finalità propagandistiche. Nata, appena morto Alessandro, per presentarlo come potenziale trionfatore su tutti i popoli dell'ecumene: quelli realmente domati e quelli, appunto, spontaneamente assoggettatisi tramite l'invio di legati incaricati di testimoniargli la propria simbolica sottomissione.

Ma questa tradizione, di respiro ecumenico, nasce di contrappunto alla leggenda – non del tutto destituita di fondamento – dei suoi progetti di conquista occidentali. Già la spedizione, fallita, dello zio Alessandro il Molosso in Magna Grecia ne è il preludio, attestandoci le mire del Macedone su un opposto scacchiere mediterraneo [2.12]. Mire che tornano a concretizzarsi l'anno stesso della sua morte, allorché egli progetta una grande spedizione transmarina, la cui destinazione era segreta, e per noi rimasta sconosciuta, ma facilmente riconducibile a un duplice obiettivo strategico: l'Italia e l'Africa. L'obiettivo medesimo perseguito dal Molosso, che ora gli avrebbe davvero assicurato l'impero universale. Avrebbe così combattuto, da un lato, in Italia, contro i Brettî, i Lucani e i Sanniti, responsabili della disfatta dello zio, nonché, dall'altro, in Sicilia e in Africa, contro i Cartaginesi, indiscussi egemoni delle rotte occidentali e dei commerci in area atlantica.

Piegare i popoli di Italia equivaleva ad assicurare sopravvivenza alle città della Magna Grecia; debellare i Cartaginesi ad acquisire il pieno controllo dell'occidente. Entrambe le operazioni si sarebbero giustificate nella consueta ottica propagandistica della guerra contro il barbaro. Per l'azione contro Cartagine era poi facile invocare anche il precedente del recente assedio di Tiro, sua antica metropoli. Ma in occidente c'era anche Roma, potenza sì emergente, ma non ancora egemone. La storiografia latina elaborerà il tema della sua potenziale ostilità ad Alessandro. Ma, nella realtà, tutto induce a credere che fosse allora considerata una città amica. Non a caso, essa, in questa età, in ambiente aristotelico, è strumentalmente

equiparata a una città-stato greca, a una *polis hellenìs*. Non a caso, essa intrattiene relazioni diplomatiche con il Macedone già all'inizio del suo regno. E non a caso, essa stipula un trattato di amicizia con il Molosso non appena questi giunge in Italia.

Ma la spedizione occidentale del «cosmocratore» non vi fu, e della sua meta nulla sappiamo. Certo è solo che Alessandro, nel 323 a.C., raduna in un porto della Cilicia un contingente di diecimila uomini. La sua morte repentina vanifica in sostanza un progetto ancora in fase di incubazione. Il quale, proprio perché progetto irrealizzato, è presto avvolto dal mistero e trasfigurato dalla leggenda.

La leggenda, col volgere dei secoli, attribuirà all'eroe il superamento di sempre nuove frontiere di conoscenza, alimentando senza posa il mito dell'eroe-esploratore cui si devono sempre nuove acquisizioni nell'ambito di una geografia di conquista. Ma la cosa non stupisce, perché, già in vita, per Alessandro sono troppo angusti i confini di una singola compagine statale. Il suo eroe non è Teseo, creatore di identità locali, bensì Eracle, liberatore della terra dai mostri che l'opprimono. Eracle, campione dell'unità greca e paladino dell'espansione panellenica, quale, appunto, l'affigura al pensiero politico greco il preveggente Isocrate (*Phil.*, 111-112):

> Vedendo la Grecia in preda alle discordie, riconciliò le città. [...] Poi, avendo condotto una spedizione contro Troia, che era allora la più grande potenza dell'Asia, in meno di dieci giorni la ridusse in suo potere. [...] Quindi, dalle rive di un continente all'altro, sterminò in massa i tiranni. Infine, per coronare le sue imprese, fissò le colonne di Eracle, trofeo della sua vittoria sulla barbarie, monumento del suo coraggio e confine dell'Ellade.

2.11. *Ecumenismo politico e culturale*

Definiamo «ellenistica» la cultura dell'età che, nel levante mediterraneo, va dalla morte di Alessandro alla conquista di Roma. «Ellenistica» perché essa – slargandosi dal Danubio al Nilo, e quindi dal Nilo all'Indo – nasce sì dalla fusione e dall'apporto di più esperienze acculturatrici, ma pur sempre mantenendo inalterato, quale polo aggregante, l'ideale di grecità plasmato dalla conquista del Macedone: quello, cioè, che misconosce frontiere municipali o egoistiche pregiudiziali di superiorità etnica. Se vogliamo, un ideale di grecità che, esaurita la propria funzione politica, si ricicla barbarizzandosi, o meglio esportando la sua linfa più vitale in terra straniera, dove risorge nuovamente in virtù di processi sincretistici.

Dai paesi della Grecia, seguendo un flusso migratorio iniziatosi con la conquista di Alessandro [2.10], approda nelle regioni di più recente conquista una turba molteplice di emigranti: mercenari, mercanti, avventurieri di ogni sorta, e con loro anche artisti e scienziati. Tutti sono sicuri di crearsi un futuro migliore in un mondo nuovo, ricco, dotato di sterminate risorse. Come nel caso delle migrazioni moderne, alcuni si trasferiscono in oriente all'interno di gruppi organizzati, mentre altri si muovono in forma individuale. Una volta arrivati alle nuove sedi, i colonizzatori, sia greci sia macedoni, annullano divisioni etniche e contrasti personali per imporsi dovunque come classe dominante, seppellendo per sempre l'idea, vagheggiata da Alessandro, della costruzione di un ceto amministrativo misto, nato dalla fusione di più etnie.

Sono dunque i nuovi colonizzatori che costituiscono, nelle città in cui si stanziano, la minoranza detentrice delle leve del potere. Una minoranza che è una moltitudine variopinta di individui appartenenti alle più disparate estrazioni sociali, qui confluiti da una molteplicità di patrie. Le loro città, fondate *ex novo* o rifondate su centri preesistenti, non sono soltanto il centro della cultura greca, ma, economicamente, anche il polo accentratore della proprietà terriera. Sono, infatti, organizzate secondo il modello caratteristico della città-stato, nella quale soltanto un nucleo di

cittadini, molto limitato, detiene la proprietà della terra, che lavora tramite una manodopera servile.

La grecità, con l'emigrazione in oriente, trova così uno sbocco alla gravissima crisi politica ed economica che l'investe. Peraltro, in questa età, le vecchie frontiere delle città-stato o delle circoscrizioni nazionali perdono gran parte della loro ragione di essere. Non solo i Greci, ma anche i Fenici o gli Egiziani o i Persiani, cominciano a sentirsi sempre più cittadini del mondo e sempre meno figli della propria patria di origine. Tutti sono permeati dalla realtà di un mondo nuovo, dove la moneta di Alessandro diviene valuta internazionale, dove la pratica del viaggiare dischiude inaspettati nuovi orizzonti di lavoro, dove la lingua greca si afferma dovunque come idioma ufficiale.

Spostandosi dall'uno all'altro capo del mondo ellenistico, vivono un'esistenza di continuo movimento soprattutto gli attori – i *technìtai* – organizzati in corporazioni, e i mercenari organizzati per schiere di pronto intervento. Ma non sono pochi anche i singoli individui che viaggiano per motivi professionali o commerciali. Anzitutto gli ingegneri, gli architetti, gli scienziati e i filosofi, tutti spinti dalla necessità di lavoro a errare per molte città e soprattutto a frequentare le corti dei nuovi sovrani, dove maggiori sono le possibilità di impiego. Anche i musicisti e i poeti vagano di terra in terra cercando il mecenate che li adotti, sempre adeguando la propria arte alle necessità del momento e all'ospitalità loro elargita. Viaggiano ancora i giudici e gli arbitri di contese; viaggiano i pellegrini, che si arricchiscono, di ritorno dalle sedi oracolari, riferendo e interpretando responsi divini; viaggiano, infine, i medici, fra i quali i più richiesti sono coloro che hanno appreso la professione nell'isola di Cos, sede della cultualità di Asclepio e della scuola iatrica di Ippocrate.

Ovunque questa folla di persone si rivolga, lì trova sempre un'analoga umanità, che parla la stessa lingua, che adotta le medesime norme di diritto, che costruisce città con identica planimetria, che frequenta templi e ginnasi quasi costruiti in serie.

Tanto viaggiare comporta la pratica di una lingua franca. Questa è la *koinè*, la lingua «comune». Essa, nella sua accezione popolare e cosmopolita, si diffonde rapidamente in oriente sull'enorme distesa dei paesi conquistati da Alessandro. Come la realtà dei monarcati ellenistici vanifica il particolarismo politico della città-stato, così la *koinè* annulla il

particolarismo linguistico dei dialetti greci. Ancora una volta è la cultura della *polis* che cede a istanze soprannazionali. La lingua, peraltro, non subisce arretramenti anche dinnanzi a mutamenti di linee di frontiera, contribuendo a tenere culturalmente amalgamata la smisurata estensione della conquista macedone. La *koinè* è così la grande lingua franca. La sua rapida diffusione non si deve solo alla superiorità politica di chi la parlava, ma anche alla massiccia emigrazione in oriente di genti greche, la quale, per oltre un cinquantennio, è in tutto simile all'onda di un fiume in piena.

Per comprendere la portata storica della civiltà ellenistica dobbiamo, anzitutto, quantificare la proiezione culturale dell'incontro fra genti di Europa e di Asia. Esso si estrinseca dapprima con un flusso di cultura greca che pervade l'oriente e, quindi, con un riflusso di spiritualità orientale che penetra in occidente.

La cultura greca è quella dei dominatori. In oriente la classe dirigente è dovunque greca e annovera nel suo seno solo persone profondamente ellenizzate. Tecnica, arte, costumanze greche sono assunte come modello fondamentale per tutte le contrade dell'oriente, dall'Egitto all'India. Le culture locali rapidamente si ellenizzano per influsso delle capitali dei nuovi monarcati, alle cui corti si raccolgono, appunto, le torme di intellettuali, di scienziati, di artisti provenienti – come abbiamo detto – da ogni parte del mondo greco.

In particolare, Alessandria di Egitto diviene il principale centro di assimilazione e di irradiazione della nuova cultura in virtù della creazione della Biblioteca e del Museo. Istituzioni che sono sempre amorevolmente potenziate dai sovrani di Egitto. Nella prima si raccoglie il sapere libresco universale, e qui operano i massimi eruditi del tempo, attendendo allo studio critico dei testi letterari del passato. Nel secondo, nel Museo, si cataloga la *summa* di tutte le esperienze tecnologiche, consentendo alla scienza del tempo progettazioni sempre più innovative. Come quella – dovuta a Sostrato – della costruzione del faro di Alessandria, reputato dai contemporanei una delle sette meraviglie del mondo; o come quelle che ispirano le molte tecnologie al servizio dell'agricoltura: fra le quali l'aratro di ferro, il prototipo della trebbiatrice e la cosiddetta «vite di Archimede» impiegata per l'irrigazione meccanica.

Le capitali dei nuovi monarcati, donde si irradia la cultura greca, si trovano tutte in prossimità del Mediterraneo, che diviene l'asse portante di

qualsivoglia relazione interstatale, assicurando con ciò un fattore di determinante omogeneità alla nuova cultura ellenistica. Non solo Pergamo, Alessandria e Atene sono lambite dalle grandi rotte del Mediterraneo, ma lo è ora, e non a caso, anche la nuova capitale del regno di Asia, cioè Antiochia di Siria. La sua posizione decentrata e intenzionalmente non baricentrica attesta la volontà di allineamento all'asse relazionale ormai instauratosi fra i grandi monarcati ellenistici: il Mediterraneo è il centro, l'Asia la periferia.

La cultura greca permea sì rapidamente i popoli dell'oriente, ma, purtuttavia, col tempo, dalla vasta compagine del mondo ellenistico germinano anche stati nazionali non culturalmente omogenei, con proprie autonome e marcate connotazioni. Come quello degli Ebrei, il quale acuisce forme di auto-coscienza assai più marcate che non al tempo della dominazione persiana. Ma ciò si spiega facilmente considerando che l'elemento greco impone sì modelli culturali, ma non credi religiosi.

Anzi, è proprio l'elemento greco che subisce maggiormente l'influsso religioso dei popoli dell'oriente, i quali ne catturano l'interesse e la curiosità. Infatti, in questa età, i Greci si informano su usi e costumi dei popoli sottomessi da Alessandro, leggendo avidamente le molte divagazioni di antichità orientali che non tardano a comparire sul mercato librario. Ciò che li porta a dare grande credito ai tanti predicatori che, in veste più o meno ufficiale, diffondono la religione egiziana di Iside e Serapide, o quella asiana di Cibele e di Atti, o di Mitra, o perfino di Budda. Al che consegue, per la prima volta nella storia della grecità, il fenomeno di conversioni, o comunque di lacerazioni e di profonde trasformazioni nell'ambito della religiosità tradizionale [2.4]. Esistono sì divinità greche, come Dioniso o Eracle, che riscuotono ampia fortuna, ma ciò avviene per la valorizzazione di alcune loro peculiarità che più le avvicinano alla spiritualità orientale. Sopravvive sì nei regni ellenistici l'uso della lingua greca per le pratiche di culto, ma esse per lo più interessano divinità orientali. Sono queste che ottengono il maggiore numero di proseliti, e spesso tramite accorti sincretismi religiosi: cioè tramite trasfusioni in un nuovo dio di attributi pertinenti più divinità. Come nel caso di Zeus Oromasdes o di Serapide; l'uno nato dalla sovrapposizione di Zeus ad Ahura Mazda; l'altro, in Egitto, dall'unione – per volontà sovrana – di Osiride con Api.

Particolare fortuna hanno le religioni di carattere soteriologico che promettono una salvezza futura di carattere soprannaturale. L'uomo greco, ricorrendo ad altre credenze, ricerca così nuovi significati da dare alla sua vita, mentre, dall'ambito della *polis*, è improvvisamente sbalzato in un mondo più grande di lui. La religione placa sì la sua ansia, ma solo attraverso una tensione comunitaria, soteriologica, provvidenzialistica, quale quella che ritrova nei vecchi culti misterici dell'Ellade od ora nei nuovi culti esotici importati dall'oriente. Non stupisce quindi che egli finisca per accomunarli in forme di spiritualità sempre più esasperate. Gli dèi sereni dell'età classica sono morti per sempre; prevale, riplasmata su nuove forme di culto, l'altra faccia della religiosità greca: quella latente e irrazionale che sopravvive nei misteri eleusini o riesplode, selvaggia, nelle celebrazioni dionisiache.

Strettamente connessi agli dèi sono i sovrani. Da essi dipendono, per diritto di conquista, e per prassi ereditaria, i regni ellenistici. Qui la volontà del sovrano ha valore di legge. La vecchia monarchia di stampo macedone, patriarcale, militare, collegiale, è trasformata dai successori di Alessandro in un dominato autocratico e assolutista. Nei regni di Egitto e di Siria non pochi sovrani, affiancati dalle consorti, impongono ai sudditi il proprio culto. Soprattutto in Egitto, dove, in ossequio al costume indigeno, i Làgidi sono contemporaneamente eredi tanto dei Faraoni quanto di Alessandro.

Efficienza dell'esercito e dell'amministrazione assicurano ai sovrani il più assoluto controllo del regno. Il loro governo è personale e – se non in Macedonia – in nessun caso assume connotazioni nazionali. L'amministrazione è dovunque ramificata in virtù di un vasto apparato burocratico. Al suo vertice c'è il re affiancato da un gruppo di dignitari: i *phìloi*, cioè gli amici. Tra essi spesso si annoverano artisti, scrittori, filosofi, medici e scienziati che operano all'interno delle corti ellenistiche come ministri, consiglieri e ambasciatori, cioè con ruolo di specialisti in determinati settori. I sovrani ellenistici si circondano di tali «amici» perché, conquistato il trono con la forza delle armi, ovvero acquisitolo in forma ereditaria, sono inizialmente privi del carisma della legittimità dinastica: quindi carenti di una classe di dignitari cui possano rivolgersi solo in virtù del loro ruolo.

Dalla corte dipendono tutte le province del regno; ovvero le satrapie in Siria, i *nomòi* in Egitto. Il re è al vertice sia dell'esercito sia della macchina amministrativa. Ragione per la quale le singole province sono governate da un comandante militare – lo *strategòs* – che ha poteri tanto sulle truppa quanto sulla popolazione civile. Da lui dipendono gli ufficiali subordinati – gli *epistàtai* – che sono preposti al controllo di singoli distretti territoriali o di singole città. Le finanze del regno sono controllate da un ministro, supervisore delle entrate, dal quale dipendono gli uffici periferici del fisco. Al re spettano tributi dalle province e dalle città, e dècime sui prodotti del territorio. La giustizia si basa sul diritto greco, ma il re può esentare dal rispetto della legge città e templi che abbiano acquisito benemerenze nei suoi confronti.

Gli indigeni hanno accesso in forma molto graduale alla ristretta élite della classe dominante, in numero ridotto e solo adattandosi a mutare panni, cioè a grecizzarsi. L'esatto opposto della politica di fusione razziale avviata e perseguita da Alessandro! I suoi successori l'affossano, affrettandosi a cacciare via gli orientali dalle postazioni strategiche di tutti i pubblici servizi.

L'efficiente macchina amministrativa trova il suo corrispettivo nella macchina militare, altrettanto curata dai sovrani ellenistici, i quali, almeno ai primordi, altro non sono che comandanti di ventura. L'incremento e lo sviluppo degli armamenti è davvero notevole. Gli eserciti sono costituiti da soldati di professione e si avvalgono, per la prima volta, di sofisticate macchine belliche prodotte da una tecnologia in continuo avanzamento.

Immense sono le risorse economiche dei monarcati ellenistici; superiori, facendo le proporzioni, alle rendite di qualsiasi stato moderno. Ovviamente è la terra che costituisce il principale cespite di ricchezza: quindi la distesa sconfinata dell'Anatolia per i Seleucidi, la valle fertilissima del Nilo per i Làgidi, le pianure rigogliose di Macedonia e di Tracia per gli Antigonidi. Terre, quest'ultime, coltivate da una classe di piccoli proprietari terrieri che, in caso di guerra, costituiscono anche il nerbo della falange. Ciò, invece, non avviene in Siria e in Egitto, nonostante le numerose fondazioni di colonie militari o le periodiche elargizioni fondiarie ai mercenari. Qui la terra è solo coltivata da una manodopera indigena, addensata in apposite strutture rurali che sono tenute al più scrupoloso rispetto delle direttive impartite dall'alto.

L’economia dei monarcati ellenistici, e in particolare della Macedonia, ha inoltre un’inesauribile risorsa nelle miniere metallifere. Ciò provoca un’ampia circolazione di moneta che favorisce un commercio su lunghe distanze basato sull’economia di mercato. Commercio che interessa perfino l’India e la Cina. Di fatto, è conseguenza diretta delle campagne di Alessandro il diffondersi di un’economia monetaria in tutte le città dell’oriente. Le sue conquiste, inoltre, immettono sul mercato una grande quantità di metallo monetabile accumulato nei tesori delle regge persiane. Rimesso ora in circolazione, da una parte abbassa il valore dell’argento e dell’oro e, dall’altra, almeno in Asia, accresce quantitativamente la disponibilità di valuta.

Ma tale diffusione dell’economia monetaria vale solo per le aree urbane. Non ha, invece, effetti sensibili sugli indigeni che vivono nei villaggi, dove rimane inalterato il ricorso all’economia di baratto o il pagamento dei tributi in natura. Notevoli sono quindi gli squilibri economici del sistema, nel quale la sproporzione fra situazioni di povertà e di ricchezza acuisce le conflittualità di classe, preludendo – soprattutto in Grecia – a un futuro di aperte rivoluzioni sociali.

2.12. *Roma «polis hellenìs»: le eredità fondanti*

La più remota tappa – l'archeologia – della tradizione di Roma *polis hellenìs*, di Roma «città greca», affonda le radici nella leggenda dell'approdo del troiano Enea alla foce del Tevere con conseguente sua fondazione dell'Urbe. Non è questa una leggenda che nasce in ambito romano, e in età tardorepubblicana, ma una leggenda che germina in ambito ateniese e in pieno secolo V a.C., come attestano esplicitamente prima Damaste e quindi Ellanico che fanno giungere nel Lazio – in accoppiata fra loro, o in rapida successione sulla medesima rotta – Ulisse ed Enea. Ne è testimone Dionigi di Alicarnasso (1, 72, 2):

> Riferisce [Ellanico di Lesbo] che Enea, trasferitosi con Ulisse [dopo Ulisse?] dalla terra dei Molossi in Italia, fu il fondatore della città e che l'avrebbe chiamata Roma dal nome di una delle donne troiane. Aggiunge che costei istigò le altre donne e appiccò assieme a loro il fuoco alle navi, perché stanca di peregrinare. Anche Damaste di Sigeo e altri concordano con lui.

I due storiografi operano in ambiente ateniese, e sono particolarmente sensibilizzati al tema della leggenda troiana per essere entrambi nati in area microasiatica: l'uno presso il promontorio del Sigeo nella Troade, l'altro nella quasi prospiciente isola di Lesbo. Il loro Enea, che è *tout court* il fondatore di Roma, giunge nel Lazio nell'età di Pericle; quindi non solo in un'età in cui l'Urbe non può certo presagire il suo ruolo futuro di città *caput mundi*, ma in un'epoca ancora tanto arcaica in cui essa neppure ha consolidato la sua piena egemonia sulle genti circumvicine.

Enea conosce dunque in Roma la meta ultima del suo peregrinare già nella tradizione ellenica. Orbene, qual è il significato e lo spessore politico di una tale notizia che implica la creazione di un indissolubile legame fra Troia e Roma già nella pubblicistica ateniese di piena età classica? Per rispondere alla domanda è bene ricordare quanto già abbiamo detto circa la diffusione, su vettore attico, della leggenda troiana sulle coste dell'Italia e della Sicilia. Il processo implica, da parte di Atene, una vera e propria «troianizzazione» dei popoli anellenici con i quali essa ha interesse a intessere un dialogo diplomatico, ovvero a instaurare un'intesa economica o, comunque, una convivenza privilegiata. Come gli Elimi, i Choni e i

Veneti diventano «troiani», così lo diventano anche i Romani. Ma qual è l'interesse ateniese di includere anche questi ultimi in una rosa tanto selettiva fra i popoli della penisola? Quale l'interesse da parte loro di rinverdire e dilatare la memoria confusa di ben più antiche relazioni commerciali intercorse fra l'arcaica grecità coloniale e l'area etrusco/latina? È presto detto. I Romani, fra tutti i popoli della penisola, hanno i requisiti più idonei per essere annoverati fra quelli cui Atene può guardare con un interesse non episodico. Infatti, la loro città è prossima agli stanziamenti greci del golfo partenopeo, che, per breve stagione del secolo V a.C., divengono ateniesi o comunque atticizzanti, acuendo la loro funzione di intermediari fra due mondi, l'ellenico e l'etrusco/latino. La leggenda di Enea, alle sue origini veicolata in occidente da isolati mercanti-navigatori, o da più consistenti gruppi di colonizzatori di presumibile origine greco-asiatica, diviene così, nell'età di Pericle, vettore privilegiato della propaganda occidentale di Atene: sia che la città guardi all'area medio-tirrenica per semplice interesse commerciale, sia che vi rivolga mire di natura più scopertamente imperialista.

Questa è quella che possiamo definire l'archeologia della tradizione circa il problema di Roma *polis hellenìs*, ma la teorizzazione del concetto è di almeno un secolo posteriore. Risale a un filosofo aristotelico, Eraclide Pontico, la cui testimonianza ci è riferita da Plutarco (*Cam.*, 22, 3):

> Eraclide Pontico, vissuto non molto tempo dopo quell'età, nel suo trattato *Sull'anima*, riferisce che dall'occidente era giunta notizia dell'arrivo di un esercito dalla regione degli Iperborei, il quale aveva espugnato una città greca, Roma, situata laggiù da qualche parte, presso il grande mare.

Gli Iperborei, i barbari dell'estremo settentrione, sono i Celti che assaltano Roma, la quale, circa il 390 a.C., regge al loro urto con una forza di resistenza e di riscossa che, anche in ambiente ellenico, apparve di valore epocale. Orbene, i Greci che, con Eraclide, designano Roma «città greca» mentono sapendo di mentire. Non è, questa, etichetta di poco conto se consideriamo che, per essi, neppure la lingua è, come la concezione della *polis*, elemento unificante [1.1]. Ma i Romani, che né discendono da stirpe greca né parlano greco, ma sono barbari, vedono da parte dei Greci insignita la loro città della nobilitante etichetta di *polis hellenìs*. Probabilmente in nome di sue presunte affinità strutturali e certo per giustificazione della sua conturbante vitalità. Ma qual è il momento in cui

matura tale processo nobilitante? L'unico possibile: quello in cui Roma afferma il suo ruolo egemone sulle comunità italiche, ma non ancora si pone in aperto contrasto con le città greche di occidente. Ma qual è il grande accadimento che è molla per l'attribuzione all'Urbe dell'etichetta di *polis hellenìs*? È, appunto, quello, immortalato da Eraclide, della resistenza di Roma contro i Celti, dilaganti dal settentrione di Europa in Italia e prossimi – aggiungiamo noi – a dilagare anche nella penisola balcanica fino a Delfi, ombelico della grecità.

Roma ha retto all'urto, è risorta dopo la catastrofe, ha opposto all'orda terrificante la coesione civile e militare della sua struttura cittadina, e per questi suoi meriti si guadagna sul campo il blasone di *polis hellenìs*. L'accadimento è epocale e, come tale, è il primo episodio della storia dell'Urbe riferito e memorizzato dalla storiografia greca. Ma non è il solo Eraclide che immortala l'evento; esso è ricordato e celebrato anche da Teopompo (*FGrHist*, 115 F 317) e da Aristotele (fr. 610 R.[3]).

Orbene, tutti questi autori – Teopompo, Aristotele, Eraclide – ci riconducono all'età del prima, del durante e del dopo Alessandro. Quest'ultimo, appunto, e non a caso, instaura per la prima volta concrete relazioni diplomatiche fra il mondo ellenico e Roma, come ci attestano Clitarco (*FGrHist*, 137 F 31) e, con maggiore dovizia di particolari, Mèmnone di Eraclea (*FGrHist*, 434 F 18), in un luogo compendiatoci da Fozio (*Bibl.*, 224):

> Lo storico passa poi a trattare del dominio dei Romani esponendo [...] come inviarono ad Alessandro una corona di oro del peso di molti talenti: a lui che stava passando in Asia e che aveva scritto loro di dominare, se erano in grado di primeggiare sugli altri, oppure di cedere a chi era più forte di loro.

Il perentorio rescritto di Alessandro si data nel 334 a.C., cioè nell'anno in cui egli muove verso l'Asia. Quasi contemporaneamente – nel 334 o nel 333 a.C. – approda in Italia, in armi, lo zio materno Alessandro il Molosso, re di Epiro. Non casuale è certo la coincidenza fra la missiva inviata ai Romani dal nipote e la spedizione in Italia dello zio! Questi, per noi, è un personaggio chiave per focalizzare il momento storico – che è un attimo fuggente – nel quale, in ambiente ellenico, matura l'idea dell'attribuzione a Roma dell'etichetta di *polis hellenìs*. Siamo in una delicata epoca di transizione: fra età classica ed ellenistica, fra Magna Grecia ellenica e

anellenica, di fatto fra *Italìa* e Italia. Siamo in un momento epocale, che pone la storia stessa del Mezzogiorno di Italia all'incrocio di interessi del tutto nuovi e inattesi, ora per la prima volta interagenti tra loro. Siamo, in definitiva, al momento in cui non esiste più, o sta agonizzando, la grecità delle *pòleis*, e quando, di conseguenza, i suoi presunti soccorritori non possono che identificarsi in edificatori di imperi. Il cui modello è il grande Alessandro! Il dato è fondamentale per comprendere i progetti del Molosso, che viene dunque in Italia all'alba della spedizione in Asia del Macedone, e quasi partecipe dello stesso progetto di conquista ecumenica perseguito dal nipote [2.10], al quale è duplicemente congiunto: come fratello di sua madre Olimpiade e come sposo di sua sorella Cleopatra.

L'impresa del Molosso, che si risolve in un disastro, non meriterebbe attenzione se non si collocasse, appunto, in un'età che necessariamente slarga il suo orizzonte anche su Roma e sul nascente impero di Alessandro. Non molto sappiamo della sua campagna di guerra; ma quanto basta per constatare come la sua alleanza con Taranto sia stata un semplice pretesto per una personale politica di conquista. In breve tempo è padrone di tutta la Magna Grecia, e la sua impresa non appare meno fortunata di quella del grande nipote che contemporaneamente combatte i Persiani in terra di Asia. All'apogeo di tanto successo, il Molosso sigla un trattato di «amicizia» con Roma che ora si affaccia per la prima volta sul Mezzogiorno di Italia. L'apprendiamo da Trogo-Giustino (12, 2, 12):

> Combattè [Alessandro re di Epiro] anche contro Brettî e Lucani e conquistò molte loro città; con i Metapontini e i Peucezi e i Romani siglò invece un patto di amicizia.

L'intesa del Molosso con Roma – insieme alle coeve relazioni diplomatiche intercorse fra Alessandro e l'Urbe – giustifica senz'altro, per quest'ultima, il titolo di *polis hellenìs* che nasce in ambiente aristotelico, e cioè nell'ambito di circoli culturali sostanzialmente allineati e disponibili a farsi portavoce di slogan della propaganda macedone. Ma perché il Molosso si allea con Roma? Certo perché le alleanze si cementano per la comunanza di nemici, in questo caso costituiti dai Sanniti, dai Brettî e dai Lucani. Ma si allea anche in vista di un altro obiettivo, che è il progetto di spedizione contro Cartagine. Il problema qui però non interessa; ci preme, invece, sottolineare come l'improvvisa e inaspettata defezione di Taranto sconvolga i suoi piani. La città, che ne ha sollecitato l'intervento in

occidente, teme ora la sua troppa potenza e l'abbandona proprio quando egli, all'apice del successo, accarezza più ambiziosi progetti di conquista. Il Molosso, di necessità, si pone sulla difensiva e cerca di sfruttare a proprio vantaggio i conflitti interni al mondo lucano, che, per il suo rapido espansionismo, è in una fase di profondo fermento. Ma proprio un esule lucano l'uccide a tradimento, nel 330 a.C., mentre tenta di sganciarsi dall'accerchiamento delle forze congiunte dei Lucani e dei Brettî che lo vincono, presso Pandosia, nella valle del Crati.

Ma perché Taranto scarica il Molosso? Con tutta probabilità, l'elemento nuovo, fuori quadro, davvero scatenante, è costituito dal trattato che egli sigla con Roma. Città che per Taranto non è una *polis hellenìs*, ma una nuova e pericolosa potenza di barbari che, da settentrione, viene a premere sul Mezzogiorno di Italia. Ragione per cui l'intesa del Molosso con Roma scavalca l'orizzonte politico di Taranto, e più non corrisponde alle reali esigenze di difesa che l'hanno spinta a sollecitarne l'intervento in Italia. Seppure in prospettiva, la sola comparsa dell'Urbe sullo scacchiere territoriale di Magna Grecia ha un effetto destabilizzante, che, di fatto, prelude ad assetti di nuove alleanze.

Né Taranto sbagliava, in quanto di lì a un cinquantennio l'intera Magna Grecia, ellenica e anellenica, sarebbe caduta sotto il controllo di Roma. Ragione per la quale è davvero un attimo fuggente il momento nel quale, in ambiente ellenico, matura l'idea dell'attribuzione all'Urbe dell'etichetta di *polis hellenìs*. Ma, conquistato il mondo ellenico, Magna Grecia e Grecia *captae*, Roma non sarà più sentita come una *polis hellenìs*; ciononostante, in proprio, aspirerà a esserlo. Cioè, a sua volta, sarà l'Urbe che mirerà a nobilitare le sue origini ascrivendosi una strumentale origine greca. È il mito eterno dell'appropriazione di eredità fondanti! Abbiamo menzionato il verso di Orazio (*Epist.*, 2, 1, 156) che ci ricorda come «la Grecia conquistata» abbia conquistato «il suo fiero vincitore» [2.7]. Possiamo ora, concludendo, aggiungere che il vincitore, il *ferus victor*, fece di tutto per farsi accettare dal mondo ellenico, confondendosi in esso, elaborando miti trasversali di collegamento, riscoprendo radici comuni in campo politico e istituzionale, che rappresentano ancora oggi patrimonio di eredità fondanti per la cultura europea.

Non indagheremo sulle ragioni della riflessione storiografica che, a partire dall'età ellenistica, si interroga sulle motivazioni del primato di

Roma e della sua predestinazione all'impero, giustificando tale primato e tale predestinazione con presunte e strumentali origini greche. Ma non ci appare inopportuno ricordare come, nel 31 a.C., in seguito alla battaglia di Azio, in seguito alla sconfitta di Cleopatra e di Antonio, scompaia e insieme si rigeneri l'ultimo regno ellenistico. Gli sconfitti riparano in Egitto, dove muoiono inseguiti dal vincitore: entrambi suicidi. Questi, il trionfatore di Azio, che assumerà presto il titolo di Augusto, celebra la vittoria come data iniziale di una nuova storia. Ma ciò che vale per Roma non ha rilevanza in Egitto; dove Ottaviano Augusto, *ipso facto*, diventa il successore di Cleopatra. Infatti il suicidio di quest'ultima, dovuto al morso dell'aspide, possiede una valenza rituale che impedisce agli autoctoni di considerare interrotta la catena, sacra, della discendenza dinastica che data da età faraonica. Non poteva sperare di più il vincitore, ora diventato arbitro dei destini del mondo. L'Egitto diventa così non una provincia, amministrata dal senato di Roma, ma un suo possesso personale, che egli governa tramite un proprio fiduciario. In forma indolore, e quasi in sordina, Ottaviano Augusto realizza così il più ambizioso dei progetti di Cesare: quello di farsi riconoscere «re» da una gente straniera in quanto legittimo successore di una pregressa dinastia. Ma c'è da domandarsi chi trionfi, l'oriente o l'occidente? Ottaviano Augusto vincitore di Cleopatra o il medesimo Ottaviano Augusto che di Cleopatra è l'erede? In un capitolo su Roma *polis hellenìs* ci sia consentito di invocare il beneficio del dubbio, ricordando un aneddoto di Svetonio. Questi (*Aug.*, 18, 1) così riferisce della visita che il vincitore, dopo Azio, rende alla tomba di Alessandro:

> In quel medesimo tempo, fatta estrarre dalla tomba l'arca col corpo di Alessandro Magno, lo guardò a lungo; indi vi depose una corona aurea e vi sparse fiori. Interpellato se volesse visitare anche le tombe dei Làgidi, rispose che aveva voluto vedere un re, non dei morti.

Siamo in Alessandria, e Ottaviano Augusto stabilisce qui un nesso di continuità con il suo fondatore. Ma in forma di parità e con cinico disprezzo per la tradizione ellenistica dei sovrani di Egitto, dei Làgidi, alla quale il suo rivale Antonio si era invece inchinato. Il grande Macedone, morto prematuramente, non ha portato a compimento la vagheggiata conquista dell'occidente, ma la cultura nata da lui ha finito per catturare la stessa Roma, ellenizzandola e incidendo in profondità sulla sua storia futura. Orbene, mentre tramonta l'antica repubblica, un uomo, anch'egli –

come il Macedone – ossessionato dall’idea del dominato ecumenico, simultaneamente, determina la caduta e la continuità dell’ultimo e superstite regno nato dalla sua conquista.

Bibliografia

2.1. L'«Odissea» come poema nazionale: i Greci sul mare

Asheri D. (1992^2), *La colonizzazione greca*, in E. Gabba, G. Vallet (a cura di), *La Sicilia antica*, I, 1. *Indigeni, fenici-punici e greci*, Siracusa-Palermo, pp. 89-142.
Bats M., D'Agostino B. (a cura di) (1998), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale* (Napoli 1996), Napoli.
Bérard J. (1963), *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*, trad. it. Torino (ed. or. 1957).
Braccesi L. (1994), *Grecità di frontiera. I percorsi occidentali della leggenda*, Padova.
D'Agostino B., Ridgway D. (a cura di) (1994), *Ἀποικία. I più antichi insediamenti greci in Occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di G. Buchner*, Napoli.
Debiasi A. (2004), *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*, Roma.
Dougherty C. (2001), *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, New York-Oxford.
Malkin I. (1998), *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley-Los Angeles.
Pugliese Carratelli G. (1990), *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
Ridgway D. (1992), *The First Western Greeks*, Cambridge.

2.2. I tiranni: trasformazioni economiche e rivoluzioni sociali

Andrewes A. (1956), *The Greek Tyrants*, London.
Braccesi L. (1978), *Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, I. *Origini e sviluppo della città*, 2. *L'arcaismo*, Milano, pp. 329-82.
Edwards A.T. (2004), *Hesiod's Ascra*, Berkeley-Los Angeles.
Forrest W.G. (1966), *Le origini della democrazia greca*, trad. it. Milano (ed. or. 1966).
Luraghi N. (1994), *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze.
Mazzarino S. (1989^2), *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano.
Mossé C. (1969), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris.
Murray O. (1996^2), *La Grecia delle origini*, trad. it. Bologna (ed. or. 1993^2).
Musti D. (1981), *L'economia in Grecia*, Roma-Bari.
Starr C.G. (1977), *The Economic and Social Growth of Early Greece. 800-500* B.C., Oxford.

2.3. Le «politèiai»: i modelli di Sparta e di Atene

Cartledge P. (2002^2), *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 to 362 BC*, London-New York.
De Sanctis G. (1975^3), *Atthís. Storia della repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Firenze.
Finley M.I. (1982^2), *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. Roma-Bari (ed. or. 1973).
Lévêque P., Vidal-Naquet P. (1964), *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris.
Musti D. (1990^2), *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari.
Musti D. (1995), *Demokratìa. Origini di un'idea*, Roma-Bari.

Nafissi M. (1991), *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia-Napoli.
Ostwald M. (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
Ostwald M. (2000), *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart.
Stockton D. (1993), *La democrazia ateniese. La vita politica nella Grecia classica: istituzioni e personaggi*, trad. it. Milano (ed. or. 1990).

2.4. Gli dèi, gli eroi e le loro rappresentazioni

Bruit Zaidman L., Schmitt Pantel P. (1992), *La religione greca*, trad. it. Roma-Bari (ed. or. 1989).
Burkert W. (1998[2]), *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. Milano (ed. or. 1977).
Chirassi Colombo I. (1983), *La religione in Grecia*, Roma-Bari.
Graf F. (1996), *Gli dèi greci e i loro santuari*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I. *Formazione*, Torino, pp. 343-80.
Guthrie W.K.C. (1987), *I Greci e i loro dei*, trad. it. Bologna (ed. or. 1954[2]).
Hägg R. (a cura di) (1999), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminary* (Göteborg 1995), Stockholm.
Lloyd A.B. (a cura di) (1997), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, London-Swansea.
Price S. (2002), *Le religioni dei Greci*, trad. it. Bologna (ed. or. 1999).
Sfameni Gasparro G. (1994), *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, 1. *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 409-52.
Vian F. (1987), *La religione greca in epoca arcaica e classica*, in H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni del mondo classico*, Roma-Bari, pp. 29-117.

2.5. Il «barbaro»: l'identità dell'altro

Bondì S.F. (2001), *Interferenza fra culture nel Mediterraneo antico: Fenici, Punici, Greci*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino, pp. 369-400.
Braccesi L. (1999), *L'enigma Dorieo*, Roma.
Burn A.R. (1984[2]), *Persia and the Greeks. The Defence of the West, c. 546-478* B.C., London.
Francis E.D. (1990), *Image and Idea in Fifth-Century Greece. Art and Literature after the Persian Wars*, London-New York.
Georges P. (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore.
Gras M. (1997), *L'Occidente e i suoi conflitti*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 61-85.
Miller M.C. (1997), *Athens and Persia in the Fifth Century* B.C. *A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge.
Nenci G. (1979), *Significato etico-politico ed economico sociale delle guerre persiane*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, II. *La Grecia nell'età di Pericle*, 3. *Storia, letteratura, filosofia*, Milano, pp. 5-44.
Rouillard P. (2001), *Greci, Iberi e Celti*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino, pp. 499-534.
Tozzi P. (1978), *La rivolta ionica*, Pisa.

2.6. «Polis tỳrannos»: l'egemonia come necessità

Braccesi L. (1997[2]), *La leggenda di Antenore. Dalla Troade al Veneto*, Venezia.
De Sanctis G. (1944), *Pericle*, Milano-Messina.
Figueira T. (1998), *The Power of Money. Coinage and Politics in the Athenian Empire*, Philadelphia.

Mattingly H.B. (1996), *The Athenian Empire Restored. Epigraphical and Historical Studies*, Ann Arbor.
Meiggs R. (1972), *The Athenian Empire*, Oxford.
Meritt B.D., Wade-Gery H.T., McGregor M.F. (1939-53), *The Athenian Tribute Lists*, I-IV, Cambridge Mass.-Princeton.
Podlecki A.J. (1998), *Perikles and His Circle*, London-New York.
Raviola F. (1995), *Napoli Origini*, Roma.
Sinclair R.K. (1988), *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge.
St. Croix G.E.M. de (1972), *The Origins of the Peloponnesian War*, London.

2.7. Alla scuola dell'Ellade: l'insegnamento del passato

Canfora L. (1992), *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Roma-Bari.
Cloché P. (1963), *Isocrate et son temps*, Paris.
La Rocca E. (a cura di) (1988), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano.
Loraux N. (1998), *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, trad. it. Roma (ed. or. 1996).
Montanari E. (1981²), *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
Most G.W. (1997), *Atene come scuola della Grecia*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 1339-52.
Romilly J. de (1947), *Thucydide et l'impérialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*, Paris.
Seager R. (1994), *The King's Peace and the Second Athenian Confederacy*, in D.M. Lewis *et al.* (a cura di), *The Cambridge Ancient History²*, VI. *The Fourth Century* B.C., Cambridge, pp. 156-86.
Sordi M. (1998), *Panellenismo e koine eirene*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, III. *Trasformazioni*, Torino, pp. 5-20.
Tyrrell W.B., Brown F.S. (1991), *Athenian Myths and Institutions. Words in Action*, New York-Oxford.

2.8. I teorizzatori della «polis» e i costruttori di imperi

Bonacasa N., Braccesi L., De Miro E. (a cura di) (2002), *La Sicilia dei due Dionisî. Atti della settimana di studio* (Agrigento 1999), Roma.
Borza E.N. (1990), *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton.
Bosworth A.B. (1988), *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge.
Braccesi L. (1998), *I tiranni di Sicilia*, Roma-Bari.
Ellis J.R. (1994a), *Macedon and North-West Greece*, in D.M. Lewis *et al.* (a cura di), *The Cambridge Ancient History²*, VI. *The Fourth Century* B.C., Cambridge, pp. 723-59.
Ellis J.R. (1994b), *Macedonian Hegemony Created*, in D.M. Lewis *et al.* (a cura di), *The Cambridge Ancient History²*, VI. *The Fourth Century* B.C., Cambridge, pp. 760-90.
Hansen M.H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, Ideology*, Oxford.
Momigliano A. (1987²), *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del IV secolo a.C.*, Milano.
Sordi M. (1992), *La dynasteia in Occidente. (Studi su Dionigi I)*, Padova.
Treves P. (1933), *Demostene e la libertà greca*, Bari.

2.9. L'Europa, da entità geografica a entità politica

AA.VV. (1983), *L'Adriatico nei rapporti tra Mediterraneo e penisola balcanica nell'antichità* (Lecce-Matera 1973), Taranto.
Braccesi L. (1977²), *Grecità adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bologna.
Braccesi L. (2001), *Hellenikòs Kolpos. Supplemento a* Grecità adriatica, Roma.

Braccesi L., Malnati L., Raviola F. (a cura di) (2001), *L'Adriatico, i Greci e l'Europa. Atti dell'incontro di studio* (Venezia-Adria 2000), Padova.

Càssola F. (1998), *Il nome e il concetto di Europa*, in *Convegno per Santo Mazzarino* (Roma 1991), Roma, pp. 9-54.

Kolendo J. (1996), *La conoscenza dei territori dell'Europa centrale nel mondo greco (VI-V sec. a.C.)*, in A. Aloni, L. de Finis (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri. Convegno internazionale di studio* (Trento 1995), Trento, pp. 73-88.

Lombardo M. (2002), *La colonizzazione adriatica in età dionigiana*, in N. Bonacasa, L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *La Sicilia dei due Dionisî. Atti della settimana di studio* (Agrigento 1999), Roma, pp. 427-42.

Sordi M. (a cura di) (1986), *L'Europa nel mondo antico*, Milano.

Sordi M. (a cura di) (2000-01), *Studi sull'Europa antica*, I-II, Alessandria.

Vattuone R. (2000), *Teopompo e l'Adriatico. Ricerche sui frammenti del libro XXI delle Filippiche (FGrHist, 115 FF 128-136)*, in L. Braccesi (a cura di), *Grecità adriatica e grecità periferiche. Incontro di studio* (Venezia-Padova 1996), in «Hespería», 10, Roma, pp. 11-38.

2.10. Nel segno di Alessandro: la monarchia universale

Bosworth A.B. (1996), *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford.

Braccesi L. (1986), *L'ultimo Alessandro (dagli antichi ai moderni)*, Padova.

Faraguna M. (1992), *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, Roma.

Fraser P.M. (1996), *Cities of Alexander the Great*, Oxford.

Heckel W. (1988), *The Last Days and Testament of Alexander the Great. A Prosopographic Study*, Stuttgart.

Holt F.L. (1989), *Alexander the Great and Bactria. The Foomation of a Greek Frontier in Central Asia*, Leiden.

Polignac F. de (1998), *Alessandro, o la genesi di un mito universale*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, III. *Trasformazioni*, Torino, pp. 271-92.

Roisman J. (a cura di) (2003), *Brill Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston.

Tarn W.W. (1985^{3}), *The Greeks in Bactria and India*, Chicago.

Virgilio B. (1999), *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma.

2.11. Ecumenismo politico e culturale

Barigazzi A., Lévêque P., Musti D. (a cura di R. Bianchi Bandinelli) (1977), *Storia e civiltà dei Greci*, IV. *La società ellenistica*, 7. *Il quadro politico*, Milano.

Briant P. (1998), *Colonizzazione ellenistica e popolazioni del Vicino Oriente: dinamiche sociali e politiche di acculturazione*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, III. *Trasformazioni*, Torino, pp. 309-33.

Canfora L. (1987), *Ellenismo*, Roma-Bari.

Cohen G.M. (1995), *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley-Los Angeles.

Fraser P.M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford.

Hölbl G. (2001), *A History of the Ptolemaic Empire*, trad. ingl. London-New York (ed. or. 1994).

Kuhrt A., Sherwin-White S. (a cura di) (1987), *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, London.

Kuhrt A., Sherwin-White S. (a cura di) (1993), *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, London.

Tarn W. (1978), *La civiltà ellenistica*, trad. it. Firenze (ed. or. 1952^{3}).

Will É. (1979-1982[2]), *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, I-II, Nancy.

2.12. Roma «polis hellenìs»: le eredità fondanti

AA.VV. (2004), *Alessandro il Molosso e i «condottieri» in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2003), Taranto.

Bowersock G.W. (1965), *Augustus and the Greek World*, Oxford.

Desideri P. (1998), *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, III. *Trasformazioni*, Torino, pp. 909-38.

Fraschetti A. (1989), *Eraclide Pontico e Roma «città greca»*, in A.C. Cassio, D. Musti (a cura di), *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a.C. Atti del Convegno* (Napoli 1987), Pisa-Napoli, pp. 81-95.

Gabba E. (1993), *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.*, in Id., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze, pp. 89-112.

Gabba E. (2000), *La scoperta di Roma nel mondo greco*, in Id., *Roma arcaica. Storia e storiografia*, Roma, pp. 51-60.

Momigliano A. (1989), *Come riconciliare greci e troiani*, in Id., *Roma arcaica*, Firenze, pp. 325-45.

Treves P. (1953), *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano-Napoli.

Vanotti G. (1995), *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Roma.

Zevi F. (1980), *Il mito di Enea nella documentazione archeologica: nuove considerazioni*, in *L'epos greco in Occidente. Atti del XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 1979), Taranto, pp. 247-90.

3. Le fonti

3.1. *L'approccio alla documentazione*

Il termine «storia», che noi oggi utilizziamo in accezione totalizzante, deriva dalla parola greca *historìe* – donde il latino *historia* – che ha quale significato primario quello di «indagine» o di «ricerca»: cioè, quello che pertiene l'atto dell'esplorazione necessaria per riscoprire elementi idonei a ricostruire una determinata sequenza di fatti accertabili. Sequenza che, per noi, con interscambio onomastico fra strumentazione metodologica e fine da conseguire, prende, appunto, il nome di storia.

Tale storia richiede approcci di indagine differenti o difformi a seconda delle età che sono oggetto di indagine. Studiando, per esempio, storia contemporanea dobbiamo, anzitutto, operare una ragionata selezione dei materiali in nostro possesso, altrimenti, data la loro sovrabbondanza, ne verremmo schiacciati. Studiando, invece, storia antica, per l'esiguità e la casualità dei dati in nostro possesso, non possiamo escluderne nessuno dall'indagine, anche se dobbiamo incasellarli in una griglia che li allinei non a caso, ma secondo una rigida e precostituita gerarchia. Quindi, se volessimo delineare il quadro di una società moderna in tutti i suoi aspetti, poco avremmo necessità di sapere di quanto noi stessi non si sia in grado di scoprire, anche se poi ancora non poco resterà che non si sappia comprendere. Ma, per la storia antica, e in specie per la storia greca, manca il livello documentario di partenza, e moltissimo o quasi tutto sfugge alla nostra possibilità di conoscenza. Non dobbiamo mai

dimenticare che il nostro lavoro consiste nel mettere insieme i cocci scomposti di un insieme infranto e per gran parte perduto.

Operazione tanto più delicata perché va condotta in forma non arbitraria, sapendo gerarchizzare l'attendibilità delle fonti in nostro possesso, mai sovrapponendole fra loro quando esse appartengano a differenti categorie documentarie, e mai chiedendo loro più di quanto, per loro intrinseca natura, non possono dirci. Utilizzandole, dobbiamo sempre operare una duplice gerarchia: all'interno della singola categoria, e all'esterno per stabilire una graduatoria nell'utilizzazione delle categorie documentarie. Queste – come abbiamo precisato – mai vanno sovrapposte; poiché, se due fonti storiografiche sono comparabili fra loro, non lo sono più una testimonianza letteraria e una testimonianza epigrafica, né tanto meno un dato cultuale e un dato fornitoci dalla cultura materiale. Né dal reperto archeologico possiamo esigere il medesimo spessore documentario che attribuiamo alla memoria tràdita per iscritto. Dobbiamo poi non trascurare mai due fattori: la casualità del patrimonio documentario in nostro possesso e la continua mobilità del quadro della nostra documentazione. Da un lato, infatti, il tempo ha preservato fantasmi o frammenti di notizie senza alcun criterio che ne privilegiasse la conservazione. Ragione per la quale una legge di totale arbitrarietà pare ispirare la trasmissione dei nostri dati testimoniali! Interamente perduta è la coeva storiografia su Alessandro, ma conservataci è la sua eco in scrittori latini e greci di epoca romana. Completamente sconosciuto ci è il nome di città resuscitate dal terreno, mentre, viceversa, disponiamo del nome di *pòleis* che non sappiamo più topograficamente localizzare. Abbiamo inoltre, per città riportate alla luce, una messe ripetitiva di insignificanti decreti onorifici, ma nessuna epigrafe che ci attesti memoria delle loro istituzioni o ci conservi, più semplicemente, la chiave per penetrarne il superstite calendario che ne registra gli eventi. D'altro lato mai dobbiamo dimenticare come un solo nuovo dato documentario possa fare crollare la più brillante delle nostre ricostruzioni il giorno appresso la sua formulazione. Basta, per mettere in crisi un lavoro di anni, il rinvenimento di un coccio o di un graffito, di un'iscrizione o di una moneta, per non parlare, addirittura, di ritrovamenti di natura letteraria: quali quelli offertici da papiri e – ancora oggi, seppure molto raramente – da codici inesplorati.

Il quadro di indagine si presenta mobile e problematico proprio perché lavoriamo su schegge, e talora su schegge vaganti, di una documentazione naufragata per sempre. La storia greca diventa una ricerca finalizzata alla scrupolosa fissazione della memoria del passato, ed è compito del ricercatore quello di proporre una propria ricostruzione ragionata degli accadimenti oggetto di indagine. Ricostruzione che, di necessità, è sforzo continuo di interpretazione, che richiede, contemporaneamente, audacia e umiltà, cioè capacità innovativa nel proporre ipotesi di lavoro, nonché nel determinare le vie per la ricerca, e mai preconcetta arroganza nel verificarle. Il senso del «limite» mai va disgiunto dalla severità nel determinare le regole del gioco. Non avere senso del «limite» può indurci a porre sullo stesso piano un frammento di Teopompo (la cui opera storica è perduta) e un luogo di Tucidide (la cui opera storica è, invece, superstite). Mancare di severità nel determinare le regole del gioco può portarci a correlare fra loro entità incommensurabili, quali una ceramica micenea e una testimonianza tratta dall'epica post-omerica.

Entità incommensurabili nel mondo moderno sono una sigaretta e una penna biro, né, trovandole insieme, penseremmo mai che la prima costituisca un necessario accessorio della seconda. Ma lo potrebbe pensare un archeologo del domani, quando, fra tremila anni, si sia persa memoria della pratica del fumare cartaceo e dell'esistenza delle penne a sfera. L'esempio è stupido e banale, ma poco insidioso. Come, invece, potrebbe essere il frammento superstite di un odierno quotidiano di destra che, se scambiato per quello di un impegnato dibattito storiografico, potrebbe indurre il ricercatore di domani a pensare che, in Italia, e solo in Italia, il «comunismo» sia sopravvissuto alla caduta dell'Urss. Gli accostamenti incongrui di reperti della cultura materiale sono sempre in agguato, pronti a depistarci, e lo sono ancora di più, e in forma più insidiosa, le testimonianze letterarie appartenenti a generi diversi, e soprattutto se preservateci in frammenti.

Dobbiamo, quindi, sempre valutare con oculatezza il livello documentario e il filtro attraverso il quale vagliamo la nostra documentazione, che variano a seconda del tipo di fonti utilizzate: siano esse storiografiche, pubblicistiche, epigrafiche, numismatiche o, più latamente, archeologiche. L'esigenza è quella della più assoluta obiettività, e questa si persegue solo facendo il massimo di pulizia sul campo di

indagine e mai mescolando le carte in nostro possesso: una cosa è il luogo di uno storico, subordinato all'ideologia di chi scrive, nonché sottoposto al condizionamento mentale della sua età; altra cosa è un documento istituzionale, quale un decreto pubblico trasmessoci da un'epigrafe, o un messaggio propagandistico affidato a una moneta; altra cosa, infine, è il muto reperto archeologico, che va interrogato su tutt'altre lunghezze d'onda.

Mai inoltre dobbiamo prescindere per qualsiasi informazione in nostro possesso, e fatta oggetto della nostra indagine, dalla determinazione della sua cronologia, la quale talora è esplicitata, come nel caso di monete o di iscrizioni pubbliche, ma, molte altre volte, è desumibile solo per approssimazione: cioè, determinando, in seno al contesto, il livello cronologico di ogni singola notizia. Ciò equivale, per testimonianze letterarie e storiografiche, a risalire alla fonte delle medesime, ovvero a stabilire, per esse, una griglia cronologica con rigidi paletti fissati da imprescindibili termini *ante quem* o *post quem*. In alcuni casi, come per le testimonianze cultuali, che nel tempo si arricchiscono di sempre nuove stratificazioni, possiamo operare una vera e propria «stratigrafia» dei livelli cronologici non dissimile da quella che l'archeologo opera sul terreno.

Prospettiva di retroguardia è quella secondo cui lo studioso di storia del mondo antico debba limitare la sua indagine alla documentazione letteraria, o comunque pertinente materiale iscritto, e prospettiva ancora più insensata è quella di attribuire ai resoconti storiografici degli antichi un neutro valore di documento ufficiale, quasi fossero una sorta di rescritti con *imprimatur* statale.

Per molto tempo, inoltre, nell'ambito di ricerca della storia greca, si sono sottolineati gli elementi di continuità e di somiglianza fra l'esperienza dei Greci e la nostra. Il mondo ellenico, quasi collocato entro una virtuale campana di vetro, è stato interrogato come fosse una sorta di archetipo immobile e immutabile, addivenendo a una sua ricostruzione che non ha nulla di reale, ma che è solo frutto di una nostra ricostruzione mentale, di una nostra arbitraria proiezione di categorie di pensiero moderne, ovvero di preconcetti figli dell'attualità, in una società completamente difforme. Oggi altra è la via che ci addita la ricerca: quella di esaltare le differenze e le lontananze – sociali, concettuali, tecniche e politiche – che ci separano

dal mondo della grecità. La sfida, per noi, è quella di riuscire a ricostruire capitoli, e talora nuovi capitoli, di storia degli Elleni cercando di limitare al massimo i condizionamenti derivanti dalla nostra *forma mentis* o gli impulsi trasmessi, anche in forma surrettizia, dalla nostra società. In un processo esegetico che mai deve prescindere dalla riflessione sul patrimonio di eredità fondanti che dalla grecità filtrano direttamente alla cultura occidentale; ma che anche deve costantemente ricordare come la ricostruzione, pur apparentemente attendibile, di un singolo accadimento non sia mai fededegna laddove implichi correlazioni improponibili nell'ambito più vasto della struttura o della società divenute oggetto dell'indagine.

Ma quali le forme tramite cui si estrinseca il messaggio degli antichi? Tramite cui approda fino a noi la parola del passato? Non pochi e neppure univoci sono i canali di comunicazione con un mondo che non è più, e del quale – giova ancora ripeterlo – non abbiamo che «chiazze» di documentazione all'arbitrio del caso.

Anzitutto, questo mondo comunica attraverso la memoria riflessa, cioè attraverso la memoria storiografica [3.2], la quale è sempre figlia del proprio tempo ed espressione di una determinata classe sociale; il suo messaggio, il più delle volte, si indirizza esclusivamente a una categoria privilegiata e ben connotata di lettori.

Quindi la parola del passato si esprime tramite la memoria incidentale [3.3], cioè la notizia divagante quale ci è fornita dall'erudizione, ovvero tramite la memoria indiretta affiorante dalla produzione artistica e letteraria [3.4]. Non solo. Si esprime pure come memoria pubblica attraverso le iscrizioni e i papiri di contenuto ufficiale [3.5], o come memoria istituzionale per mezzo delle emissioni monetali [3.6]. Ma, a lato della voce della comunità, possiamo riudire anche la voce dei singoli attraverso una memoria individuale scandita dalle necropoli e dall'epigrafia sepolcrale [3.7]. Insieme poi, e tra loro frammisti, i messaggi di carattere sia pubblico sia privato riemergono dalle vestigia archeologiche, ovvero dalle testimonianze – sia letterarie sia monumentali – pertinenti la religione e la pietà popolare [3.8]. Esiste, infine, ma in casi estremamente rari, anche il messaggio delle genti anelleniche, di cultura meno evoluta, che si esprime attraverso un immediato racconto

iconografico, cioè per tramite di una primitiva e individuale storiografia *per imagines* [3.9].

Su tutti questi aspetti della documentazione antica, della memoria greca del passato, soffermeremo l'attenzione nelle pagine che seguono.

3.2. *La storiografia: la memoria riflessa*

Nel grande naufragio della storiografia greca di età classica ed ellenistica interi generi di narrazione sono andati pressoché perduti, e sono solo riscopribili, dissepolti dall'oblio, attraverso avari frammenti o scarne testimonianze indirette.

È il caso delle «storie locali», originate da registrazioni di carattere civico o templare, ricche per annotazioni di eventi e per conseguenti loro implicazioni politiche, seppure nell'ambito ristretto di singole *pòleis*. Costruita su base erudita, tale storiografia conosce un ricco svolgimento non solo in età arcaica, ma anche, e soprattutto, in età ellenistica, allorché assume quasi un'ufficiale connotazione municipalistica in chiave di orgogliosa rivendicazione di tradizioni di autonomia e di indipendenza ora soffocate dal livellamento etnico e politico operato dalle nuove realtà statali.

È il caso delle «storie universali», delle quali abbiamo perduto anche l'opera del primo e più insigne rappresentante: Eforo di Cuma, vissuto nel IV secolo a.C. Le sue *Storie* sono l'indiscusso modello di riferimento di questo genere storiografico. Da quel poco che ne sappiamo erano concepite come una storia delle civiltà mediterranee, articolata in trenta libri che partivano dalle origini e arrivavano all'età di Filippo di Macedonia. La narrazione procedeva, da oriente a occidente, per successiva considerazione di aree territoriali, con un'indagine dove trovavano ampio spazio anche *excursus* geografici rivelatori di interessi etnografici.

Non è il caso – e per fortuna – di due fra le massime «storie nazionali». Ammesso che così si possano definire, per la centralità degli eventi che ci testimoniano, le narrazioni di Erodoto sulle guerre persiane e di Tucidide sulla guerra del Peloponneso, e quindi sulla conclusione di questa guerra e sui primi decenni del dopo-guerra nei continuatori del grande storico. Scrivono entrambi, Erodoto e Tucidide, a distanza di una generazione, nel V secolo a.C. L'uno, nativo di Alicarnasso, in Asia, è uno dei tanti intellettuali della Ionia immigrati in Atene; l'altro, Tucidide, è esponente di

una grande famiglia della città. L'opera di Erodoto, per la molteplicità degli argomenti trattati, tradisce uno spiccato orientamento verso interessi che oggi definiremmo di carattere etno-antropologico. Ma, su tutti, Greci e barbari, incombe un ordine cosmico interpretato in connessione ai casi degli umani, e quindi con un'innata predisposizione al dinamismo perché da questi casi perennemente sollecitato a processi di alternanza fra violazioni della legge divina e sue restituzioni. L'opera di Tucidide è, invece, di tutt'altra impronta: vuole spiegare gli eventi storici indagando sulla natura umana e vuole comprendere la natura umana ricercando la causa del suo impatto con gli accadimenti. Dati tali presupposti, Tucidide inaugura il genere della storiografia pragmatica, che, d'ora in poi, segnerà la via maestra di quanti, in maniera scientifica, si vorranno dedicare alla ricerca storica. La sua narrazione è prevalentemente incentrata su eventi politico-militari, e la sua costante preoccupazione è quella di salvaguardare la successione cronologica degli avvenimenti che riferisce. Da Erodoto e da Tucidide prende le mosse non solo la storiografia greca, o quella greco-romana, ma la storiografia di tutti i tempi. Fra loro hanno più punti in comune di quanto solitamente non si riconosca, ma divergono su un dato che non è irrilevante: sul giudizio pertinente il «limite temporale» sul quale, o fino al quale, possa operare la ricerca storica e la conseguente comunicazione storiografica. Erodoto delimita come termine ultimo, oltre il quale non intende risalire, l'età dell'inizio, ai tempi di Creso, del contrasto fra Greci e barbari. Mentre Tucidide limita molto più drasticamente lo spazio e il campo dell'indagine, affermando che solo della storia contemporanea, e dei fatti direttamente conosciuti, si può avere una compiuta conoscibilità. Si può anche narrare la storia più remota, come dimostrano le sue *archaiologhìai*, le sue divagazioni di storia antica, ma la ricerca, e quindi la comprensione storica, si può attuare in modo esaustivo e totalizzante solo per il presente.

Abbiamo detto [1.2] – ma giova ripeterlo – che i Greci, al contrario di noi moderni, sono portati a distinguere fra storia «locale» (cioè narrazione di vicende pertinenti le *pòleis* o entità assimilabili) e storia «nazionale» (cioè narrazione compiuta di vicende, totalizzanti o settoriali, pertinenti tutta la grecità). Ma, nell'un caso o nell'altro, i loro storiografi non si pongono molte delle domande che noi ci poniamo, e per le quali, invano, aspetteremmo una risposta. Ciò dipende dalla gamma assai circoscritta dei

loro interessi, limitati – salvo poche e trascurabili eccezioni – alla storia politica. Anche dove la loro indagine ci appare più incisiva, essi danno per scontato molto di quello che noi, viceversa, vorremmo sapere in merito al quadro economico e sociale e istituzionale delle realtà effettuali sulle quali appuntano la propria riflessione. Né la situazione si palesa in termini mutati anche nei rari casi – quali l'*Anabasi* di Senofonte – nei quali l'indagine si rivela, per ragioni intrinseche, come tematica o settoriale.

Il nostro compito è quindi assai arduo. Dobbiamo talora supplire e mai sottovalutare l'effetto della limitata gamma di interessi degli antichi autori, nonché non trascurare che ciò che ci è giunto è sempre, e solo, un'infinitesima parte di un patrimonio storiografico andato perduto. Non dobbiamo, inoltre, farci condizionare dalle categorie ermeneutiche degli antichi, portate, per lo più, a interpretare le azioni umane in termini morali. Né mai dobbiamo dimenticare come la produzione storiografica sia espressione dell'ideologia di una classe sociale ristretta, della quale condivide visione politica e schemi mentali.

Tutto differisce dalla nostra metodologia. Per lo storico moderno la principale fonte di informazione sono i documenti di archivio; per lo storico antico è la testimonianza viva dei protagonisti o dei testimoni degli eventi narrati che assolve la medesima funzione. Ragione per la quale, per lui, i racconti di cose non viste sono ascrivibili a due categorie: da un lato gli eventi contemporanei, ma dei quali non ha avuto la possibilità di essere un testimone; dall'altro gli accadimenti del passato anche ancestrale o remoto, ma per i quali si illude di poter risalire al racconto di coloro che ne furono testimoni o, a loro volta, ne seppero da testimoni. Ha dunque ragione Eforo (*FGrHist*, 70 F 9) quando ci ammonisce che sospetti sono i resoconti di storia del passato che siano esaurienti quanto quelli di storia contemporanea:

> In margine ai racconti di storia contemporanea dovranno ritenersi come maggiormente affidabili quelli più dettagliati; in margine, invece, al passato più antico proprio opere di questo genere appaiono sospette.

Problema per noi fondamentale è quello di riuscire a individuare la categoria dei lettori alla quale lo storico antico, a seconda dei casi, intende rivolgersi, perché la sua scrittura è organizzata nei contenuti e negli stilemi narrativi per secondare le attese di un pubblico che ha propri

specifici interessi. Non è facile in proposito offrire risposte certe, ma una deformazione tipica dei moderni è quella di credere che i «libri» antichi, su cui esercitano il proprio acume esegetico, circolassero diffusamente nelle città che li hanno prodotti. Nel mondo greco, infatti, l'alfabetizzazione generalizzata non esiste, e la sua attuazione è relegata ai programmi utopici sui quali dibattono i teorici della politica. Le singole lettere dell'alfabeto, quando si conoscono, si conoscono solo per fini pratici. Grandi – riferisce Plutarco (*Arist.*, 7, 7-8) – erano le difficoltà del cittadino ateniese nel graffire sul coccio il nome del concittadino da ostracizzare. Era, peraltro, difficile diventare lettori a tempo pieno e corretti fruitori della scrittura, poiché essa si presentava in una forma continua che non conosceva né separazione tra le parole né segni di interpunzione che aiutassero a riconoscere il loro raggrupparsi in singoli periodi. Inoltre, i «libri» non potevano avere una circolazione popolare anche per l'alto costo del papiro, il cui prezzo, per due fogli, nell'Atene di Pericle, era superiore alla retribuzione giornaliera di un manovale. In questa situazione, esistevano lettori di professione che assicuravano, con pubbliche audizioni, la fruizione orale e in forma collettiva di un testo letterario impegnato come un resoconto storiografico. Ne siamo documentati esplicitamente, poiché uno scrittore della prima età ellenistica cita un decreto attico che registrava l'assegnazione di un premio per Erodoto in seguito a pubbliche letture della sua opera.

Tucidide si figura che il suo lettore ideale debba essere un uomo politico che trarrà vantaggio dalla propria riflessione sugli avvenimenti narrati e dalla propria esperienza, a causa dell'analogia che gli accadimenti futuri ineluttabilmente presenteranno con quelli del passato per l'immutabilità della natura umana. Ne deriva un'inevitabile limitazione del contenuto del racconto storiografico agli eventi di carattere politico-militare sia all'interno sia all'esterno di ogni singola comunità. Ne deriva, inoltre, l'ineludibile appartenenza dello storico alla medesima classe dirigente dei suoi lettori. Ne deriva, infine, che, con Tucidide, e da Tucidide a Polibio, la storiografia di impostazione «politica» abbia il suo naturale obiettivo di ricerca proiettato sulla storia contemporanea con conseguenti e molteplici rifrangenze sui contenuti del «narrato» e sulle metodologie di ricerca.

Meno etichettabile, ma sicuramente di interessi più vasti, il lettore di Erodoto, la cui opera invita a riscoprire, in prospettiva etnica e

antropologica, fatti culturali, istituzioni e costumi, propri e altrui, all'interno di un orizzonte geografico più dilatato e di uno spazio umano più avvolgente. Essa mai è disgiunta da un insegnamento morale e, in sostanza, denunzia la validità di un modo di narrazione storiografica più aperto e meno impegnato politicamente, e quindi non limitato alla riflessione sulle contese interne ed esterne delle *pòleis*, ma non per questo privo di vitalità e di incidenza nelle coscienze dei singoli.

Erodoto e Tucidide sono gli alfieri di due differenti svolgimenti storiografici, e forse non è un caso che la loro attenzione sia concentrata su eventi epocali per la storia delle *pòleis*, quali le guerre persiane e la guerra peloponnesiaca. Né è un caso, d'altra parte, che l'interludio tra i due eventi – pur così centrale per la storia di Atene, del suo impero e della maturazione dei suoi istituti democratici – manchi di storiografi di livello, giacché la produzione storiografica di tutti i tempi è maggiormente proiettata a indagare eventi di deflagrante rottura, con accadimenti dalle ripercussioni epocali, come, nel secolo appena trascorso, indicano le infinite narrazioni sulle due guerre mondiali.

In Atene, che, non senza ironia, è stata definita una «repubblica di avvocati», possiamo avvicinare alla narrazione storiografica la grande oratoria di un Gorgia, di un Isocrate o di un Demostene. Le loro intrinseche affinità ci attestano la probabile consapevolezza di una finalità comune ai due generi letterari, che era quella – tramite declamazioni forensi o assembleari e letture collettive – dell'acculturazione della pubblica opinione. Il discorso ha un'innata funzione pedagogica e, data l'affinità fra storiografia e oratoria, era inevitabile una loro contaminazione, che si traduce nell'inserzione di discorsi inventati, e attribuiti ai protagonisti di singoli eventi, nel contesto dell'esposizione di fatti storici. Ovviamente si tratta di un'operazione arbitraria in cui il resoconto può essere più o meno veritiero, ma è innegabile che costituisca un valido espediente per catturare l'attenzione del fruitore del «narrato» storiografico, soprattutto in una pubblica lettura. Nell'antichità, mancando le trascrizioni registrate o stenografiche, ogni discorso riferito in forma diretta è inventato. Il che, però, non vuole dire che non possa essere veritiero. Unica eccezione all'innocua falsificazione è quella – attuata in Roma dal grande Catone – di inserire proprie orazioni politiche nel contesto dell'opera storica.

Nel IV secolo a.C., nell'età di Aristotele, dopo le grandi conquiste territoriali di Filippo di Macedonia, muterà anche il gusto del pubblico. Si tratta sempre di un pubblico colto, ma ormai più acculturato, desideroso di nuovi stimoli e, in proprio, fruitore della lettura dell'opera storiografica. Si indirizza a lui la pagina storiografica di Eforo, e specialmente di Teopompo, che, sempre nel rispetto di una severa metodologia, propone in forma del tutto consapevole un modello di storia della civiltà, o di storia totalizzante, improntata a un respiro che supera limiti e confini della grecità in una prospettiva innovativa e in una dimensione universale; la quale non si ispirava tanto alla pagina di Erodoto quanto era spontaneamente conseguente al declino del ruolo delle *pòleis*. Infatti, non aveva proprio più senso una storiografia delle loro guerre! Conseguentemente, nella pagina di Eforo, la storia dei Greci, fotografata nel succedersi di egemonie contrapposte, prevede e implica il superamento della realtà della *polis* in una prospettiva universalistica che è destinata a privilegiare solo apporti culturali.

Successivamente, con Alessandro, e dopo di lui, si affina ulteriormente la maniera di stimolare, sollecitare e catturare l'attenzione del lettore. La nuova moda sarà quella della storiografia drammatica, che ricerca e provoca una sua partecipazione emozionale alle situazioni descritte e alle vicende narrate. Ormai, dilatatesi le frontiere della grecità, gli ambiti di ricezione sono direttamente proporzionali all'estrazione socio-culturale di una classe dirigente soprannazionale e multietnica.

La storiografia che farà capo alle nuove capitali dei grandi monarcati ellenistici, di qui irradiandosi in Grecia e in tutto il mondo mediterraneo, si muoverà su due fronti. Da una parte privilegerà le trattazioni di storia locale delle regioni di recente conquista, fondendo e sovrapponendo insieme tradizioni greche ed eredità indigene; d'altra parte si darà alla compilazione di monografie e di biografie su singole azioni o su singoli personaggi, con ciò rifiutando il canone – ispirato alla *polis* – della storiografia collettiva, e rispondendo al meglio a una domanda di lettura ispirata al gusto individualistico imperante nella nuova società cosmopolita. Il modello base sarà la grande storiografia su Alessandro, insieme monografica e biografica nelle pagine perdute di Tolemeo, di Aristobulo e di Clitarco, che sono alla base di tutta la nostra vulgata storiografica, nonché di precoci narrazioni romanzate.

Ma i grandi storici, gli storici di razza, quali Timeo, e quindi Polibio, avranno una più felice intuizione: quella di spostare il baricentro della ricerca storiografica là dove già si era spostato il baricentro della storia: cioè in occidente, su Roma, che con inarrestabile ascesa si avviava a diventare la prima superpotenza mediterranea [2.12].

3.3. *L’erudizione: la memoria incidentale*

Impossibile è definire o limitare il campo dell’erudizione, poiché tutto è erudizione e tutto può non esserlo. Il ricercatore antichista, al di là dell’indagine sulla documentazione storiografica, è necessario che sappia estrapolare da ogni tipo di testimonianza letteraria qualsiasi notizia occasionale o divagante che possa essere funzionale alla propria ricerca, derivi essa dall’oratoria o dalla letteratura pseudoepigrafa, paradossografica, geografica, autoreferenziale, tecnica o compilatoria. Ovviamente, egli deve saperla valorizzare al di là del contesto, riconducendola allo stadio di dato neutro e oggettivo, e mai dimenticando che è frutto di memoria incidentale, cioè non organizzata *ab antiquo* per giungere fino a noi quale testimonianza – e talora preziosissima – di un remoto passato. Volendo esemplificare, se una fonte ci dice che presso il fiume Eridano le donne di Spina facevano cose indocumentabili, e forse anche inconfessabili, la notizia non ci interessa in relazione alle donne, ma in relazione all’Eridano. Il quale così, al livello cronologico al quale possiamo ancorare la nostra informazione, può tranquillamente essere identificato con il Po poiché Spina sorge su un ramo della sua foce deltizia.

Ma, prima di accennare ai principali generi letterari che ci testimoniano ghiotte notizie erudite, è bene premettere che talora importantissime memorie incidentali ci vengono da opere non concepite come storiografiche, ma che, ciononostante, riconducono ad autori che per intrinseca vocazione sono storici di razza. In questo caso, possiamo presumere che la loro informazione, per quanto di natura incidentale, sia stata già sottoposta a un attento vaglio pertinente la sua attendibilità. È il caso di autori notissimi come il greco Strabone o il latino Plinio, la cui produzione storiografica è completamente naufragata, mentre, invece, superstiti sono le loro opere, rispettivamente, di contenuto geografico ed enciclopedico.

La medesima cosa non si può dire circa l’attendibilità di molte notizie trasmesse dagli oratori, poiché essi, anche se eruditissimi, per professione fanno gli avvocati anziché gli storici. Anche nel caso dell’oratoria politica,

e non giudiziaria, i termini del problema non cambiano, né tanto meno cambiano nel caso di pubblicazione, e quindi di rielaborazione scritta, dei loro discorsi più applauditi. Anzi, la circolazione di questi discorsi presso un pubblico più ampio rappresentava uno dei vettori privilegiati per la circolazione di idee, di riflessioni e di progettualità politiche. In questo modo se ne amplificava l'efficacia del messaggio! Alle pubbliche letture delle opere storiografiche dobbiamo così figurarci che si affiancassero collettive, e certo più vivaci, letture di orazioni politiche. Queste talora erano direttamente indirizzate a celebri interlocutori, arbitri del momento dei destini della grecità. Quale ne fosse l'impatto effettivo è difficile dire, ma esse soprattutto avevano la funzione di organizzare nel mondo greco la nascita di una pubblica opinione.

Indubbiamente importante è la testimonianza della grande oratoria politica, che è tutta di marca ateniese, e ancora di più lo sarebbe quella dei documenti che cita a ripetizione. Ma bisogna stare sempre in guardia, perché una buona parte di questi documenti, che costituiscono il corredo documentario delle singole orazioni, sono celebri documenti del passato che nessuno più poteva conoscere perché dispersi, nel 480 a.C., in seguito all'incendio appiccato dai Persiani all'acropoli di Atene. Ragione per la quale si tratta di documenti ricostruiti, cioè falsi. L'oratore, in assemblea, o il suo cliente in tribunale, recitavano un discorso, che, in un fascicolo a parte, era corredato di tutti i documenti via via citati nel corso dell'arringa politica o del dibattito forense. Li leggeva, o meglio li recitava, il segretario del tribunale o, a seconda dei casi, il segretario dell'*Ekklesìa* o della *Boulè*. Ma, il più delle volte, appunto, si trattava di documenti falsificati, come già ben sapeva Teopompo (*FGrHist*, 115 F 153); cioè, di documenti confezionati ad arte, che però poi circolavano come autentici e come tali confluivano in sillogi documentarie. È il caso del cosiddetto «decreto di Temistocle» che, citato da Eschine, suscita l'ironia di Demostene (19, 303) per poi finire raccolto, molto probabilmente, nella silloge di decreti attici – *Psephismaton synagoghè* – redatta da Cratero nella prima età ellenistica. Un «decreto» falsificato che – come diremo [3.5] – è riemerso dall'oblio in una copia epigrafica rinvenuta cinquanta anni fa.

Se falsi erano molti documenti del passato dei quali, ad arte, si avvalevano gli oratori, parimente falsa è tutta una letteratura pseudoepigrafa, composta da lettere, da libelli con esaltazioni o invettive di

carattere politico e, talora, anche da esercizi scolastici. Ma cosa vuol dire letteratura pseudoepigrafa? Significa una produzione letteraria che si nasconde dietro un nome fittizio. Abbiamo ricordato orazioni indirizzate a grandi interlocutori del mondo politico; a lato di esse, e con pari finalità, esistevano «lettere aperte», che talora sono autentiche, ma, il più delle volte, false e attribuite a personaggi che sono *opinion leaders*, che determinano, cioè, orientamenti nella pubblica opinione. Ovviamente, non è facile trovare un minimo comune denominatore per spiegare la genesi dei falsi letterari, siano essi epistolari apocrifi o libelli pseudoepigrafi. Possiamo solo constatare che sono non pochi i personaggi famosi che, per le più svariate ragioni, diventano i firmatari, gli pseudo-autori, di queste falsificazioni: sapienti come Pitagora, politici come Temistocle o Demostene, teorici della politica come Platone o Isocrate, conquistatori come Filippo o Alessandro. Sono preoccupazioni politiche, imprecazioni polemiche, rivendicazioni di primati campanilistici, le ragioni che ne originano la scrittura. La quale, talora, è anche costruita con materiali non spregevoli; i medesimi che, seppure con tutt'altre finalità, sono alla base di esercitazioni scolastiche, pervenute fino a noi, nelle quali l'apprendista retore, con i più consumati artifici della dialettica, doveva inventarsi cosa avrebbe fatto Epaminonda se non fosse stato ucciso nella battaglia di Mantinea o cosa avrebbe detto Alessandro se fosse giunto davvero al confine del mondo.

Esiste anche l'apocrifo di argomento religioso. Ma esso si giustifica, e forse non è da considerare neppure un falso, se riflettiamo sulle sue finalità nell'ambito, soprattutto, del suo bacino di elaborazione, che è la letteratura orientale antica. In tale contesto l'attribuzione di una scrittura sacra, o comunque sacralizzante, a un personaggio antichissimo, venerato da sempre, divenuto leggendario, aveva lo scopo di garantirne l'attendibilità e la credibilità, inserendola in un'altra dimensione: fuori dal tempo reale e fuori dalla caducità dei valori terreni.

Spesso poco fededegne, e comunque sempre fantasiose o miracolistiche, sono nel loro insieme le notizie che provengono dalla letteratura paradossografica, la cui prima caratteristica è il disimpegno. Questa ci attesta, in epoca ellenistica, un mutamento del gusto, che si conforma alle istanze culturali di nuovi, differenti ed emergenti ceti sociali. I medesimi cui, sotto altri aspetti, si indirizza anche il genere del romanzo, con il quale

ha in comune una narrazione accattivante e una materia non concettosa. È, in fondo, una letteratura che si estrinseca in minuscole storie romanzate a carattere monografico, il cui titolo, spesso fascinoso, ne sollecita la lettura. Ragione per la quale possiamo dire che, a lato di una storiografia di alto livello, rivolta alle vecchie classi sociali, culturalmente elevate anche se numericamente ristrette, sussiste e sempre più si afferma una produzione «storiografica» minore di impronta popolareggiante. La quale, però, derivando i contenuti da estrapolazioni o antologizzazioni della letteratura colta, ci conserva notizie che sono singolarmente storicizzabili al di là di un contesto romanzato, fantasioso e bizzarro.

Si tratta di una fonte di informazione importante, e, volendo esemplificare, potremmo richiamare all'attenzione la più controversa notizia storica conservataci da un opuscolo, il *De mirabilibus auscultationibus*, estrapolato dal *corpus* aristotelico (§ 78 = 833a-b):

> Si dice che in Italia sul monte Circeo cresca un veleno mortale [...]; si dice che Aulo Peucezio e Gaio, mentre stavano per somministrare il veleno a Cleonimo spartano, furono scoperti e processati dai Tarantini e furono messi a morte.

Qui il nome Gaio, scisso da una specifica identità, indica genericamente il cittadino romano, che, di intesa con un tale Peucezio, eponimo dell'omonimo popolo della Puglia, si contrappone in Magna Grecia al condottiero spartano Cleonimo. L'episodio si data nel 303-302, al tempo della sua prima campagna militare, quando egli è ancora alleato dei Tarantini, come denunzia il fatto che sarebbero stati proprio costoro a processare, e a condannare a morte, i suoi mancati sicari. I quali, appunto, in quanto suoi antagonisti, ci si palesano schierati sul fronte avverso, la cui comunanza di interessi è confermata non solo dall'associazione fra Gaio e Peucezio, ma anche dal fatto che quest'ultimo aggiunge al proprio nome il *praenomen* romano di Aulo, creando così un ibrido – ma eloquente – esempio di onomastica. Orbene, la notizia non esclude, ma anzi presuppone, una dipendenza da buone fonti. Anche se esse sono setacciate solo per valorizzare un'informazione ghiotta o preziosa; prescindendo, quindi, dalla cornice del contesto che correda la notizia, che è rifunzionalizzata al gusto svagato e curioso di un lettore ormai intollerante della pagina impegnata. Il che aumenta sì la nostra fatica, ma non deve

indurci al rigetto sistematico di tutte le testimonianze di provenienza paradossografica.

Non meno preziose, e di più facile decodificazione, sono le testimonianze forniteci dalla letteratura di argomento geografico che, in alcuni casi, i più alti, si confonde con la stessa produzione storiografica. Anzi quest'ultima, prima di Erodoto, nasce dalla pagina di un logografo, Ecateo di Mileto, che scrive una *Periegesi della terra*, una *Perìodos ghes*. Nella stessa età, sul declinare del VI secolo, un altro logografo, Scilace di Carianda, scrive un *Periplo* descrittivo delle coste mediterranee. Il caso è esemplare: la sua opera – al contrario di quella di Ecateo – ci è giunta, ma in una redazione apocrifa e ampliata, perché tipico delle descrizioni geografiche è una loro continua «riscrittura» per inserire in un testo originario, divenuto canonico, ulteriori dati acquisiti da nuove conoscenze e da nuove esplorazioni di terra e di mare. In tempi più maturi, in età classica ed ellenistico-romana, dobbiamo poi distinguere fra autori con una prevalente preparazione tecnica o matematica, come un Eratostene, che partono dalla ricerca astronomica o vi approdano, ed autori – quali i già ricordati Strabone e Plinio – la cui pagina tradisce una formazione di impronta storiografica. In qualche caso la descrizione geografica non si limita alla sola descrizione di luoghi, ma si dilunga a illustrarci interi contesti urbani con i relativi monumenti, acquisendo connotati non dissimili da quelli di moderne «guide» turistiche. È il caso della *Periegesi della Grecia* di Pausania, preziosissima perché «fotografa» dal vivo edifici e monumenti che non ci sono più, e con una nitidezza di immagine che potrebbe consentire la loro ricostruzione virtuale.

Un capitolo, seppure a sé stante, della produzione di carattere geografico è costituito dalla letteratura, di contenuti autoreferenziali, interessata alla descrizione di esplorazioni geografiche o ai resoconti di viaggi verso l'ignoto. Si tratta, da parte dei rispettivi autori, di una sorta di commentari autobiografici, i cui archetipi – purtroppo perduti – risalgono all'età di Alessandro con le opere di Nearco, di Onesicrito e di Pitea. Il primo descriveva le coste del golfo Persico; il secondo – Onesicrito – le rotte che dovevano guidare a una circumnavigazione dell'Africa; il terzo – Pitea, autore di un *Oceano* – le rotte che, nel quadrante opposto del mondo, dovevano condurre a una parallela e impossibile circumnavigazione del continente europeo.

Si avvicinano alla produzione di carattere geografico le trattazioni di carattere tecnico, che sono, anzitutto, riconoscibili perché svincolate da qualsiasi preoccupazione stilistica o formale. Quali quelle che ci offrono i testi di medicina, di matematica, di geometria, di naturalistica, di tecnica militare. Questi testi si rivolgono, come i nostri manuali scientifici, a una categoria di lettori in grado di intenderne l'insegnamento e di applicarlo. Sono quasi sempre legati ai risultati della ricerca scientifica in ambito tecnico e, se anche hanno una circolazione limitata, recepiscono le esigenze sociali di una cerchia di lettori acculturati e motivati, fornendoci uno spaccato prezioso del coevo mondo delle professioni.

Particolarmente parlanti per la ricerca storico-antiquaria sono i testi di medicina e di tecnica militare. I primi, quali gli scritti del *corpus Hippocraticum*, germinano nell'ambito del profondo rinnovamento della cultura scientifica greca nell'età – la seconda metà del V secolo a.C. – del suo massimo travaglio intellettuale, illuminandoci sull'impatto della scienza medica nella società; sulla quale inoltre si riverberano anche le nuove teorie climatologiche, e in parte etnografiche, volte a giustificare il carattere fisico e spirituale dei molti popoli della terra con gli influssi insiti nei rispettivi loro *habitat* geografici. I secondi, i prontuari di tecnica militare, che fioriscono in epoca ellenistica, ci testimoniano del livello tecnologico raggiunto ora da nuove società in crescita, offrendoci, insieme, un quadro indiretto, e per questo tanto più veritiero, dei gravi problemi che travagliano il declinante mondo delle *pòleis*. Nascono, questi prontuari, sull'onda di esigenze strategiche nuove che derivano da modi molto più sofisticati di concepire le azioni militari. Alcuni scritti, in particolare di poliorcetica, si devono a teorici di scienza militare quali Enea Tattico o Filone di Bisanzio, altri a veri e propri «signori della guerra» come Pirro re dell'Epiro, sul campo primo antagonista della potenza romana.

Di tutt'altra natura, ma per noi non meno utile, è la letteratura compilatoria, che non si deve a scrittori di cose tecniche, bensì alla penna, e soprattutto alla fatica, di letterati super-eruditi per lo più di estrazione ecclesiastica, romana od ortodossa. I nomi più noti sono quelli di Gerolamo, di Proclo o di Stefano Bizantino, che, in età tardo-antica o in epoca bizantina, ci conservano notizie compendiate di storiografi greci

altrimenti perduti attraverso lessici o dizionari o sillogi della più svariata natura.

3.4. *La produzione poetica e artistica: la memoria indiretta*

Solitamente la produzione poetica ha un valore di testimonianza indiretta, valida per ricostruire spaccati della società, scorci di costume, canali della comunicazione, attese del pubblico, esigenze della committenza. Ma, questo, non è sempre il caso per quanto riguarda la storia dei Greci perché, a lato di un valore documentario indiretto in età classica ed ellenistica, la produzione poetica ha per tutta l'epoca arcaica il valore primario di unica testimonianza letteraria, non solo superstite, ma addirittura esistente prima dell'adozione di un racconto in prosa, e quindi del deliberato ancoraggio della «memoria» nella pagina storiografica.

Già abbiamo parlato dei poemi omerici, e già abbiamo detto, poco appresso, quanto Esiodo sia un testimone eccezionale nel descriverci un mondo arcaico contrassegnato per il lavoratore della terra da miseria, fame e spesso da impossibilità di riscattare i debiti contratti, ma anche contraddistinto dall'apertura a nuovi orizzonti per quanti da contadini vogliano trasformarsi in mercanti. Qui occorre ancora sottolineare come la sua riflessione, sia nelle *Opere e i giorni* sia nella *Teogonia*, appaia saldamente motivata dall'esigenza di rapportarsi alla «verità» al di là della conclamata ispirazione delle Muse, le quali, per sua stessa ammissione, possono pure raccontare cose false, seppure simili alle vere. Ciò implica una distinzione tra vero e falso quale principio di conoscenza, e quindi, con sensibilità critica, una riflessione «pre-storiografica» sul «dato» che si enuncia e che si affida alla memoria collettiva.

La tradizione poetica approda quindi alla lirica arcaica, che dischiude variegate facce documentarie. Anzitutto è connotata da forti tensioni individualistiche e da una dovizia di riferimenti personali e sociali; utilissimi, con Alceo, a immetterci nel clima di turbative cittadine che porta all'avvento delle tirannidi, oppure, con Archiloco, in altra angolatura di classe, a calarci nell'immaginario diseredato del colono o dell'oplita. In secondo luogo, ci testimonia i valori di fierezza civica di Sparta, fornendoci, con Tirteo e con Alcmane, un quadro della sua vita politica e

militare. In terzo luogo, ci offre dettami promozionali in Atene di un nuovo statuto sociale con Solone. Questi è il celebre legislatore, e i suoi carmi, per tutta l'età classica, e fino alla definitiva codificazione aristotelica, conservano valore di fonte storica come documenti impegnati e ideologicamente motivati.

Ma la lirica arcaica ci è giunta in frammenti e dobbiamo stare attenti a non trarre da essi conclusioni affrettate. È facilissimo far dire ai frammenti quello che non dicono! Se sapessimo solo che Goffredo Mameli è morto a Roma nel corso di scontri fra truppe garibaldine e pontificie, e se del nostro inno nazionale si fosse conservato solo il «dov'è la vittoria? / Le porga la chioma» potremmo benissimo attribuirgli un'opposta militanza: papalina e non repubblicano-insurrezionale.

La produzione poetica – come abbiamo anticipato – riconquista poi il suo più specifico carattere di testimonianza indiretta in età classica, quando le si affiancano le trattazioni storiografiche di Erodoto e di Tucidide. I due grandi eventi oggetto della loro narrazione sono costituiti, rispettivamente, dalle guerre persiane e dalla guerra del Peloponneso; su questi appunteremo ora l'attenzione.

La tragedia, anzitutto, ci conserva memoria diretta dello scontro con il barbaro con la perduta *Distruzione di Mileto* di Frinico e con i superstiti *Persiani* di Eschilo. Si tratta, in entrambi i casi, di un'anomalia, giacché i tragici preferiscono celare le allusioni alla contemporaneità – non sempre univoche, e non sempre facilmente decriptabili – dietro il velame del mito. Nel nostro caso, attraverso continue riproposizioni sulla scena del tema della guerra di Troia, cioè del grande scontro fra l'oriente e l'occidente. Nel quale, come nella coeva arte figurativa, domina la drammatizzazione della scena della distruzione della città nemica, che, con richiamo al presente, celebra la vittoria degli antenati dei Greci. L'anomalia – che ricorre anche nella ceramica attica – ci segnala la centralità dell'episodio nell'immaginario collettivo e conferisce alla narrazione, sia poetica sia iconografica, un più incisivo valore di testimonianza storica. Con un messaggio non meno coinvolgente di quello che attesta il distico di Simonide (fr. 92 D.), inciso su pietra alle Termopili per commemorare i trecento di Leonida «lì dove caddero», come ci dice Erodoto (7, 228, 2):

Viandante, riferisci agli Spartani che qui / riposiamo per sempre, obbedienti alle loro leggi.

L'onda lunga, l'onda della memoria di questo epitaffio, attraversa i secoli! Lo traduce Cicerone (*Tusc.*, 1, 101) e, due millenni dopo, il suo messaggio riemerge incontaminato nella poesia civile di un altro grande poeta, non greco per nascita, ma greco per elezione, Giacomo Leopardi (*All'Italia*, 68-73):

> Io credo che le piante e i sassi e l'onda / e le montagne vostre al passeggere / con indistinta voce / narrin siccome tutta quella sponda / coprîr le invitte schiere / de' corpi ch'alla Grecia eran devoti.

La parola che ha ruolo centrale è *passeggere*, dunque «viandante» (in greco *xèinos*, nel latino di Cicerone *hospes*). Il *narrin* trova puntuale rispondenza nel «riferisci» attraverso un processo che è di introspettiva memorizzazione della testimonianza antica. Se, infatti, il viandante deve riferire a Sparta dell'eroismo dei trecento di Leonida, è necessario che ne sia direttamente edotto dalla forza comunicativa di una natura che della loro morte è stata testimone. Medesima, ancora, è la nota dominante della marea di corpi rimasti sul terreno. Inoltre, in entrambi i contesti, i caduti giacciono «obbedienti» alle patrie leggi, e quindi *alla Grecia devoti*, cioè, per essa, votati alla morte.

Non credo inutile questo raffronto, e, se la celebrazione del tema delle guerre contro il barbaro non conosce limiti di tempo, non li conosce neppure di spazio. Infatti, ha essa la medesima valenza tanto nella madrepatria ellenica quanto in seno alla grecità occidentale. Lo testimonia, sempre nella medesima età, il più grande dei lirici corali, Pindaro, in versi (*Pyth.*, 1, 71-80) commissionati dal tiranno Ierone di Siracusa per commemorare sia la propria vittoria sugli Etruschi, conseguita nelle acque di Cuma nel 474 a.C., sia quella del fratello Gelone sui Cartaginesi, avvenuta sul campo di Imera sei anni innanzi:

> Consenti, ti supplico, Crònide, / che nelle case tranquille dimori il Fenicio, / e dei Tirreni desista il grido di guerra, / che vide la sua tracotanza / gemere per le navi innanzi a Cuma, // e quale danno patirono domati / dal principe siracusano / che dalle rapide navi / la loro gioventù gettò nel mare, / strappando al grave servaggio la Grecia. / Avrò come compenso / da Salamina la riconoscenza / degli Ateniesi e a Sparta / dirò la battaglia innanzi al Citerone, / là dove penarono i Medi dagli archi ricurvi, / e presso la riva dell'Ìmera / dalle limpide acque dirò l'inno / compiuto per i figli di Dinòmene, / tributo alla loro virtù / per cui penarono i nemici [trad. Gentili].

Qui Ierone (il «principe siracusano») non è solo il vincitore degli Etruschi a Cuma, ma, in quanto figlio di Dinomene, e quindi fratello di suo fratello, anche corresponsabile della vittoria sui Cartaginesi a Imera (nella

battaglia combattuta presso l'omonimo fiume). Qui Cuma non è solo la località presso la quale Ierone sconfigge la tracotanza degli Etruschi, ma anche – lo dice un'altra strofe dell'ode – la località sotto la quale Zeus imprigiona il gigante Tifone, punendone la tracotanza per essersi ribellato al suo potere. Qui, a Cuma, la lotta è per la difesa della grecità nella sua interezza («strappando al grave servaggio la Grecia»), e qui, ancora, i trionfi siracusani a Cuma e a Imera sono evocati sullo stesso piano delle vittorie di Atene e di Sparta, rispettivamente, a Salamina e a Platea («innanzi al Citerone»).

Gli dèi che sconfiggono il brutale Tifone sono i medesimi dèi sereni ritratti da Fidia nel fregio del Partenone; «sereni» in quanto regolatori dell'ordine universale e dispensatori di giustizia fra gli uomini. Difficilmente, in così pochi versi, si sarebbe potuto interpretare e assolutizzare l'assunto di un messaggio propagandistico. Sull'Atene di Pericle e di Fidia e sulla splendida Siracusa dei Dinomenidi cala poi il sipario, e il nuovo scenario è quello, devastante, della guerra del Peloponneso. Altra sarà la voce dei poeti, e in particolare dei tragici. Euripide, testimone del dramma, immortalerà per i posteri, nelle *Troiane*, i gemiti degli opliti ateniesi sconfitti in Sicilia e poi venduti schiavi. Pochissimi si salveranno, e quei pochissimi vuole la tradizione che siano scampati agli orrori delle latomie perché avevano memorizzato proprio versi di Euripide, che, recitati ai vincitori, costituiranno il prezzo del loro riscatto. Anche questo aneddoto, vero o falso che sia, ci attesta l'impatto della produzione poetica, e in questo caso della produzione alla moda, nell'immaginario collettivo.

Ma, più della tragedia, è la commedia del V secolo a.C. – della quale Aristofane è sublime interprete – che riflette il clima della politica ateniese nell'età della guerra peloponnesiaca, facendosi carico della denunzia delle troppe contraddizioni del sistema e sbeffeggiando la progressiva involuzione demagogica del regime democratico del quale essa stessa era figlia. La commedia, infatti, germina spontaneamente da una società che è caratterizzata da un assetto istituzionale a larga partecipazione popolare, declinando di conseguenza – chiudendosi il secolo, sconfitta Atene – con il tramonto di quello stile di vita politica. Suo punto di forza era l'eliminazione di qualsiasi barriera fra pubblico e rappresentazione scenica, realizzandosi compiutamente nell'allentamento dei freni inibitori,

nella libertà di parola e nella licenza. Ragione per la quale la commedia assolve una funzione essenziale nei regimi democratici proprio per la sua mordace azione di critica, e talora di scoperta polemica, contro i politici o comunque i potenti. Gli uni e gli altri, peraltro, tolleravano la libertà di espressione del comico quasi con sollievo perché canalizzava la protesta delle classi popolari, dissolvendola in innocua aggressività goliardica.

Giustamente è stato detto che l'essere «contro» faceva parte delle regole del gioco! Ma c'è anche un altro parametro con cui dobbiamo misurarci utilizzando la commedia quale fonte storica: quello della sua irrealtà fiabesca. Questa, proprio perché stravagante nei contenuti, proprio perché maschera deformante, necessitava, per essere intesa, di una collocazione in un contesto deliberatamente, e quasi ossessivamente, realistico. Donde, nella commedia, la riproposizione sulla scena di una cornice di «vita vissuta» che potesse riflettere le realtà sociali ed economiche alla base dell'esistenza quotidiana. Cornice che sopravvivrà al tramonto stesso della commedia antica, rigenerandosi di nuova linfa – con Menandro, il secolo successivo – nella commedia nuova, e quindi influenzando ancora, con mutata sensibilità estetica, i quadri del «vissuto» riflessi nell'epillio di età ellenistica.

In quest'epoca – l'abbiamo detto – in ambito storiografico predominano due correnti: il genere «biografico» e il genere «drammatico». Orbene, entrambi questi generi li ritroviamo espressi e rivissuti nelle arti figurative, ed entrambi conoscono prototipi obbligati nelle realizzazioni ritrattistiche degli scultori e dei pittori che, quali fotografi, furono al seguito di Alessandro per immortalarne le gesta [2.10]: in particolare, Lisippo e Apelle. La coppia di artisti fu prescelta già da Filippo di Macedonia per ritrarre «alla greca» il giovane erede, così come «alla greca» egli veniva educato da Aristotele. Il cui nipote, Callistene, poi caduto in disgrazia, fu il primo storiografo di Alessandro con una narrazione nella quale si mescolavano insieme – come nelle successive di Tolemeo, di Aristobulo e di Clitarco – la biografia del conquistatore e la drammatizzazione delle sue imprese. Ebbene, questo era il medesimo assunto che ispirava l'opera di Lisippo e di Apelle: non solo il ritratto scultoreo o pittorico dell'eroe, ma – per quanto ne sappiamo – la drammatizzazione di intere battaglie. Dell'uno è superstite qualche frammento attraverso copie di età romana, del secondo, di Apelle, non

abbiamo più nulla. Ma i loro stilemi – e in particolare quelli pittorici – avranno senz'altro influenzato l'iconografia successiva. Valga un esempio, che è relativo al grande mosaico pompeiano che celebra la battaglia di Isso. Sappiamo che esso riproduce un originale greco commissionato a Filosseno di Eretria, per la reggia di Pella, dal re Cassandro. Sono trascorsi meno di vent'anni dall'evento, e il committente è un erede del trono di Macedonia. Ragione per la quale è scontato che l'artista si rifaccia, a sua volta, a un modello direttamente dipendente dall'iconografia ufficiale di Alessandro, il quale è ritratto a testa scoperta nel mentre insegue a cavallo il Gran Re di Persia, che fugge sul proprio carro, i cui cavalli, frustati dall'auriga, tutto travolgono all'intorno. La faccia del fuggitivo, voltata all'indietro, è visibilmente atterrita, l'insieme del volto perde di ieraticità mentre un ricciolo della capigliatura fuoriesce scompostamente dal paludato copricapo.

Da questa rappresentazione, notissima, deriva la caratterizzazione del «re persiano» quale «re codardo». Passano i secoli, e dopo due millenni l'onda lunga della memoria – in questo caso iconografica – riaffiora prepotente nella canzone del Leopardi già richiamata all'attenzione (*All'Italia*, 109-13):

Ve' cavalli supini e cavalieri; / [...] / e correr fra' primieri / pallido e scapigliato esso tiranno.

Il Gran Re non è qui Dario III, ma il suo antenato Serse, lo sconfitto di Salamina, ma medesima, per entrambi, è la connotazione di «re codardo» che fende i secoli pervenendo fino al poeta moderno attraverso un messaggio che germina dall'iconografia ellenistica. Il quale, per oscuri tramiti, si salda alla dipendenza letteraria che già abbiamo illustrato, in una canzone dove un «filo rosso» continuo pare averci accompagnato per riscoprire e segnalarci l'eterna vitalità della memoria dell'antico.

3.5. *Le iscrizioni e i papiri: la memoria pubblica*

Oggi, nell'epoca dell'informatica e della scrittura fluida, mai definitiva, modificabile di continuo, è inimmaginabile affidare a una scrittura duratura – su pietra, su marmo o su bronzo – la memoria di esiti salienti della vita pubblica. Ogni società ha la sua epigrafia e la nostra società rimarrà caratterizzata da una sorta di epigrafia «pubblicitaria» scandita da insegne luminose e da scritte psichedeliche impresse in forma rotatoria o intermittente da proiettori a circuito fisso su una molteplicità di superfici. L'uso pubblico di iscrizioni su materiale duraturo è sì sopravvissuto fino al secolo scorso, ma, essenzialmente, con finalità commemorative di eventi bellici o celebrative di regimi totalitari. In effetti poca cosa, e per giunta avulsa dalla quotidianità dell'individuo. Dobbiamo figurarci, viceversa, che l'uomo greco, ascendendo alle acropoli, o passeggiando per le *agoràì*, indirizzasse i propri passi in seno a una vera e propria selva di iscrizioni. La loro pubblica esposizione acquisiva un valore simbolico e un preciso spessore ideologico, suggellando uno dei più incisivi fenomeni culturali e acculturatori del mondo classico, sia greco sia romano. In una forma così pregnante che non ha confronti in altre società e in altre età. Assume, in particolare presso i Greci, la funzione di vettore primario per l'immediata trasmissione di messaggi politici. Bastava leggere o farsi leggere il solo prescritto di un decreto, anche prescindendo dal testo, per ricavarne uno stimolo analogo a quello trasmessoci dai titoli stampati su un nostro quotidiano o annunciati da uno *speaker* televisivo.

L'epigrafia è figlia dell'alfabeto, e l'alfabeto greco è figlio dei Fenici. Si tratta – rispetto alla scrittura sillabica del mondo miceneo – di un rapido sistema grafico che, dai Greci, è abilmente adattato alle esigenze della propria lingua. La sua applicazione è più libera, più sciolta, e non più solo circoscritta a registrazioni amministrative. Il nuovo alfabeto fa la sua comparsa fra il secolo IX e l'VIII, e la sua diffusione e la sua polivalente funzionalità sono facilitate dalla dinamicità del momento storico, che coincide con quello della colonizzazione. Ragione che spiega il vasto ambito della sua simultanea diffusione, giacché la scrittura sulle rotte dei

coloni si irradia anche nelle stesse periferie del mondo greco, dove – come a Ischia, l'antica Pitecussa – ritroviamo testimonianze che, di fatto, sono sostanzialmente coeve alle prime attestate anche nelle madripatria.

Orbene, rientra nel campo di indagine dell'epigrafia qualsiasi oggetto iscritto sopra un materiale non deperibile con la sola esclusione delle monete. Se lette globalmente, e con continui raffronti, sono proprio le iscrizioni che ci permettono di «fotografare» la vita e la quotidianità del mondo greco, consentendoci di accedere «in diretta» a uno spaccato della sua struttura sociale ed economica. La loro documentazione è in continuo e progressivo aumento, e l'epigrafia pubblica ci tramanda copie di documenti di archivio che sono per sempre irrimediabilmente perduti.

Anche i papiri assolvono analoga funzione, ma le circostanze ambientali necessarie alla loro conservazione non possono che determinare un pregiudizio «geografico» che ne circoscrive lo spazio documentario all'Egitto e dintorni, limitandone contestualmente lo spettro cronologico all'epoca ellenistica, quando, appunto, nelle località di rinvenimento si parla greco. Non possiamo quindi attribuire ai papiri potenzialità documentaria pari a quella dei reperti epigrafici, disseminati per tutto il Mediterraneo su un arco cronologico di molti e molti secoli. Comunque, per il monarcato ellenistico dell'Egitto, e in parte per quello della Siria, i papiri di connotazione pubblica, soprattutto in ambito amministrativo e giuridico, costituiscono una fonte primaria non meno preziosa delle iscrizioni. È ovvio però che una testimonianza dell'Egitto tolemaico non la possiamo utilizzare anche per la Macedonia antigonide, né tanto meno possiamo proiettarne lo spessore documentario in un'età anteriore alla genesi dei monarcati ellenistici. Altro, naturalmente, è il discorso che investe la papirologia letteraria, giacché l'acquisizione di nuovi testi dell'antichità – come le *Elleniche* di Ossirinco o le schegge elegiache di Cornelio Gallo restituite dal deserto di Qasr Ihîm – costituisce un arricchimento di valore universale che prescinde da qualsiasi condizionamento pertinente il luogo di rinvenimento.

Ma torniamo all'epigrafia greca. I primi documenti ci riconducono ad un ambito privato, ma assai precocemente, già nel corso della seconda metà del VII secolo a.C., si manifestano larvate forme di scrittura pubblica, cioè espressa all'interno di strutture definite politicamente, e cioè usata dalla *polis* per affermare la propria autorità tramite l'esposizione di leggi. La più

antica, attestata epigraficamente, è quella cretese di Drero, che si data intorno al 650 a.C. Siamo, con queste prime leggi registrate sulla pietra, nell'età delle più antiche codificazioni scritte attribuite a semimitici legislatori come Zaleuco di Locri o Caronda di Catania, e la coincidenza probabilmente non è casuale. Poco dopo, già sul declinare del VII secolo a.C., si datano i primi trattati che regolano i reciproci rapporti tra le *pòleis* e quelli di queste ultime con il mondo esterno.

È il santuario di Olimpia, per il suo ruolo panellenico, e per la presenza tutelare di Zeus, custode dei giuramenti, a conservare in deposito la massima parte dei documenti pertinenti una reciprocità di impegni. Tra i primi, relativi a reciprocità di rapporti in seno alle *pòleis*, possiamo annoverare quelli che istituiscono l'istituto della prossenìa, in virtù del quale, all'interno del corpo civico, si riconosce la funzione di rappresentante di una comunità straniera a un cittadino che sia designato da quest'ultima, accollandosi per la sua funzione onori e oneri. Tra i secondi, relativi ai rapporti diplomatici di città greche con comunità anelleniche, possiamo ricordare un documento ancora di attualità: il noto e discusso trattato tra i Sibariti e i *Serdàioi* (M. L., *SGHI*, 10):

> I Sibariti e gli alleati e i *Serdàioi* si accordarono per un'amicizia eterna e fedele e senza inganno. Garanti Zeus, Apollo, gli altri dèi e la città di Poseidonia.

I contraenti l'alleanza con i Greci di Sibari sono forse – secondo una spiegazione che ha dominato per decenni – i rappresentanti di una comunità sconosciuta della Sardegna, per i quali la colonia ellenica di Poseidonia avrebbe svolto una sorta di funzione in parte analoga a quella espletata, in seno alla *polis*, dall'istituto della prossenìa.

Atene, in età arcaica, è povera di documentazione epigrafica. Ma, a partire dagli inizi del V secolo a.C., e soprattutto dopo le guerre persiane, le sue iscrizioni dominano la scena della documentazione epigrafica esistente, superando per numero di documenti l'insieme delle coeve testimonianze di carattere pubblico dell'intero mondo greco. Si tratta per lo più di «decreti» votati dal popolo e di «rendiconti» redatti, o dettati, dai magistrati preposti all'amministrazione e alla spesa del pubblico denaro. Se ne evince uno spaccato di vita economica non altrimenti ricostruibile e un panorama di politica estera che documenta di alleanze esterne, nonché,

in campo interno, di adesioni o di defezioni alla causa ateniese da parte dei *sỳmmachoi*/sudditi della lega/impero.

Abbiamo già detto [2.3] come, anche in Atene, scarso sia il livello dell'alfabetizzazione. Ma – possiamo aggiungere – che è certo superiore a quello del resto del mondo ellenico per merito, soprattutto, dei suoi istituti democratici. I quali, come incentivano la produzione di documenti epigrafici di «stato», così ne stimolano la lettura da parte di utenti-cittadini portati a incrementare il livello della propria alfabetizzazione. Anche perché i medesimi, dalla *polis*, sono chiamati a votare, a presenziare nei tribunali, a essere sorteggiati per le magistrature, a prestare servizio di segretari della *Boulè* con la relativa incombenza della registrazione degli atti pubblici.

Di fatto, come la grande letteratura greca è figlia, per buona parte, della democrazia ateniese, così lo è la sovrabbondanza di documentazione epigrafica. Che però è solo una parte infinitesimale di quella originaria. Non lo dobbiamo mai dimenticare, come pure non dobbiamo dimenticare che l'epigrafia monumentale, attraverso copie marmoree o bronzee, ci conserva solo una selezione dei documenti destinati alla pubblica lettura. La nostra conoscenza, quindi, non è solo condizionata dalla casualità dei ritrovamenti, ma è anche limitata ad alcuni documenti ufficiali: quelli, appunto, destinati a venire trascritti su materiale durevole. Gli altri, copiati su *leukòmata*, cioè su tavole di legno imbiancate, erano solo destinati a un'esposizione temporanea. Poi, assieme ai primi, in copie originali su fogli di papiro, su *chàrtai*, venivano depositati in pubblici archivi. Ma questi ultimi, per accadimenti bellici, o per fortuiti incendi, difficilmente garantivano ai documenti in essi contenuti una conservazione che oltrepassasse il secolo. Spesso, così, alcuni di questi documenti, andati dispersi, venivano riscritti a memoria, incrementando in Atene l'ampia circolazione di falsi che, in alcuni casi, ritrascritti o iscritti *ex novo* su pietra, divenivano dei veri e propri falsi epigrafici.

Il più celebre è il cosiddetto «decreto di Temistocle». Siamo nel 480 a.C., al tempo della seconda guerra persiana, e tutti conosciamo la sequenza degli accadimenti. Il Gran Re Serse rompe l'eroica, ma debole, difesa spartana alle Termopili, e quindi, con l'armata di terra, dilaga nella Grecia centrale fino all'Istmo. La sua armata di mare, dopo uno scontro di esito incerto, presso il capo Artemisio, nelle immediate vicinanze, si dirige poi

nelle acque del golfo Saronico, dove è ripiegata la flotta ateniese con la quale si scontrerà nelle acque di Salamina. Dopo le Termopili, le comunità greche situate a settentrione dell'Istmo si sottomettono al Gran Re, tranne Atene, che resiste sul mare, evacuando tutta la sua popolazione non combattente nelle circumvicine *pòleis* del golfo Saronico: a Trezene, a Egina, a Salamina.

Così ci racconta Erodoto (8, 41, 1); per lui, l'evacuazione di Atene avviene dopo la vana resistenza alle Termopili, la cui rotta è «contemporanea» alla battaglia navale svoltasi al largo del capo Artemisio. La sua testimonianza è sempre stata alla base di tutte le ricostruzioni prospettate dei moderni. Ma, nel 1959, la scoperta di un presunto «decreto di Temistocle» ne viene a incrinare l'attendibilità, sconvolgendo dalle fondamenta l'intera cronologia degli accadimenti. Vi leggiamo (*SEG*, XXII, 274):

> La *Boulè* e il *Demos* decisero su proposta di Temistocle [...]: si affidi la città ad Athena, protettrice di Atene [...]: gli Ateniesi [...] mettano in salvo i figli e le donne a Trezene [...], i vecchi e i beni mobili a Salamina [...]: tutti gli Ateniesi e gli stranieri nel vigore degli anni si imbarchino sulle 200 navi predisposte e combattano il barbaro in difesa della libertà propria e degli altri Greci [...]: gli strateghi designino 200 trierarchi, uno per ciascuna nave, a partire da domani, fra i possessori di proprietà fondiaria e dimora ad Atene che abbiano figli legittimi [...]: quando sia stato completato l'allestimento delle navi, con 100 di esse si accorra a proteggere l'Artemisio di Eubea, e con le altre 100 si stazioni presso Salamina [...].

Soffermiamoci, innanzitutto, sulla menzione del capo Artemisio. Se la flotta ateniese deve ancora schierarsi nelle sue vicinanze, ne consegue che l'evacuazione di Atene è addirittura decisa «prima» delle Termopili. Battaglia che − ripetiamo − è contemporanea a quella dell'Artemisio. Orbene, chi ha ragione? Erodoto o il «decreto di Temistocle»? Saremmo tentati di attribuirla al documento epigrafico. Ma, esaminandolo in dettaglio, ci accorgiamo di una serie di elementi inattuali, antistorici o troppo indeterminati che ne vengono a inficiare la credibilità. Ci limitiamo a ricordarne tre. Anzitutto, il decreto afferma che si deve combattere «in difesa della libertà». Orbene, il concetto di guerra per la «libertà», per la *eleutherìa*, nasce dopo − e non prima − di Salamina; allora, sul mare, il combattente si batteva non per la libertà, ma per una condizione di non-*doulèia*, cioè per non divenire schiavo del vincitore. In secondo luogo, il decreto prescrive che la designazione dei trierarchi, dei comandanti delle

triere, deve iniziare «da domani». Orbene, il «domani» si quantifica in relazione all'«oggi»; ma, poiché il decreto manca di data, non siamo in grado di precisare né «l'oggi» né «il domani». In terzo luogo, il decreto specifica che i medesimi trierarchi devono avere «figli legittimi». Orbene, la norma presuppone qui una prassi giuridica posteriore di un trentennio, codificata nel 451 a.C.

Unica conclusione plausibile è che il documento sia un falso, nato in età antica, e in ambiente ateniese, con chiare finalità propagandistiche. Delle quali, la principale è quella di volere scagionare Sparta dalla responsabilità di avere difeso con un numero troppo scarso di opliti – i famosi trecento spartiati del re Leonida [3.4] – il passo delle Termopili, causando il saccheggio e la distruzione di Atene. La quale, se già prima delle Termopili aveva deciso l'evacuazione, *a posteriori* non ha nulla più da recriminare contro Sparta.

Ovviamente, in questa sede, non ci interessa di precisare il momento storico nel quale Atene, o meglio una sua componente partitica, può avere avuto interesse di riscrivere la storia del passato per scagionare Sparta dalle sue presunte responsabilità. Ci interessa, invece, rilevare come il nostro «decreto di Temistocle» ci sia giunto in una copia redatta in un alfabeto attico che, per l'adozione di nuovi segni grafici, non può datarsi prima del secolo IV a.C., cioè non prima di un secolo dagli avvenimenti cui si riferisce. Potrebbe certo essere copia di un documento originale, ma – l'abbiamo visto – non è proprio il nostro caso. Per giunta, la sua redazione, non anteriore al IV secolo a.C., ci riconduce in un'età nella quale sia oratori sia storici ci mettono in guardia circa l'uso spregiudicato e strumentale della lettura di celeberrimi documenti del passato, declamati, in Atene, per ogni dove: tanto nelle assemblee politiche quanto nelle arringhe giudiziarie.

L'oratore Demostene (19, 303) ci informa che il suo avversario, Eschine, citava con troppa disinvoltura documenti come «il decreto di Milziade o il decreto di Temistocle». Forse, questo ultimo, è il «nostro», forse un altro ancora vulgato in differente redazione! La testimonianza, per contenuto e per datazione, si correla spontaneamente a quella dello storico Teopompo (*FGrHist*, 115 F 153) che – come già abbiamo detto [3.3] – ci mette in guardia circa l'uso spregiudicato di celebri documenti del passato.

3.6. *Le monete: la memoria istituzionale*

Come definire la moneta? Non si sarà lontani dal vero se la connotassimo come una pezzatura di metallo con un determinato, nonché identico, tipo, peso e modello, recante il marchio di una specifica autorità statale che l'abbia emessa. L'autorità, per le comunità greche, è la *polis*, e l'emissione della moneta assume, anzitutto, un significato politico che esalta e simboleggia la sua autonomia.

Ovviamente la monetazione con metallo coniato è il punto di arrivo di un processo, in verità assai rapido, che parte da una fase «premonetale» che conosce semplicemente il metallo pesato. Molto si è discusso sull'origine della moneta nel mondo ellenico, e oggi l'ipotesi più accreditata la circoscrive nell'ambito delle città greche della costa asiatica. Donde la monetazione si sarebbe espansa verso occidente attraverso le isole dell'Egeo, affermandosi in Grecia nel corso del secondo quarto del VI secolo a.C., e quindi in Magna Grecia nella seconda metà del secolo e in Sicilia nell'ultimo quarto. Ma in queste regioni il metallo monetato non è più l'elettro di provenienza anatolica, bensì – come diremo – l'argento. Il peso, o taglio, delle pezzature coniate avviene poi sulla base di due principali unità di misura: il piede «eginetico» di grammi 6,22 e quello «euboico» di grammi 8,72 (suddiviso per 3 a Corinto, per 2 in Attica e in Eubea).

Nel mondo antico i metalli monetabili usati di preferenza sono l'oro e l'argento: cioè metalli preziosi, e quindi più adatti per contrassegnare un metro di valore. Sono, inoltre, facilmente trasportabili, disponibili a essere lavorati perché malleabili, e inalterabili in quanto non soggetti a ossidazione. Si usano anche metalli più vili per una monetazione enea, di bronzo o di rame, ma essa è limitata solo a emissioni «ausiliarie» o «sussidiarie» destinate ad assolvere alle spicciole necessità quotidiane.

Le città greche monetano di preferenza l'argento, mentre l'oro e l'elettro sono preferiti dai re di Lidia, di Persia e, assai più tardi, di Macedonia. Le *pòleis* preferiscono, inoltre, il sistema monometallico, mentre il sistema bimetallico, oro-argento, contraddistingue le emissioni delle monarchie

orientali. Il bimetallismo, in particolare, trae origine dal regno di Lidia, che conia monete di oro e di argento sulla base di un sistema monetale ancorato a un prestabilito rapporto di valore tra i due metalli. Conquistata la regione, i Persiani ne ereditano il sistema di monetazione, coniando il darico di oro e il siclo di argento. Il loro reciproco rapporto di valore doveva ovviamente rimanere fisso, ma, scarseggiando uno dei due metalli, il mercato ne poteva risentire con grossi sbalzi valutari.

Ma torniamo alla monetazione greca. Inizialmente nei primi tipi monetali riscontriamo una predominanza di figure animali, quali il toro e il leone, a lato di immagini fantastiche come la gorgone o la sfinge. Quindi alcuni tipi riproducono oggetti simbolici, come il tripode a Crotone, ovvero prodotti della terra quali la spiga o il grappolo di uva attestati, rispettivamente, a Metaponto e a Nasso. Conosciamo anche tipi cosiddetti «parlanti», in quanto la figurazione allude, per paretimologia, al nome stesso della città. È il caso della foca di Focea, della rosa di Rodi, del leone di Leontini e della pianta dell'apio (in greco *sèlinon*) in Selinunte. Le monete, almeno quelle più diffuse, sono immediatamente riconoscibili in virtù proprio dell'emblema della città. Diveniva una sorta di marchio di fabbrica: il tonno evocava Cizico, la civetta Atene, il pegaso Corinto, e via dicendo.

Per molte città greche sconosciuta è l'origine del metallo usato per la monetazione, che è per lo più l'argento. Questo, allo stato bruto, è ottenuto o tramite lo sfruttamento minerario o attraverso la sua acquisizione da mercati anche lontani raggiunti via mare o via terra, su rotte transmarine o con percorsi carovanieri. In Grecia, in particolare, sono cospicue le risorse minerarie del Laurio e del Pangeo. Atene sfrutta le prime; Taso, per un certo periodo, le seconde. Abdera e le comunità elleniche della costa della Tracia si avvalgono poi di risorse locali, mentre le *pòleis* della Ionia, seguitando un costume lidio, coniano in elettro. Quest'ultimo, in lega di oro-argento, si estraeva dalle viscere del monte Tmolo, in Anatolia, donde fluiva nelle correnti dei fiumi che ne discendevano, lasciando – come nel Pattolo – depositi di sabbie metallifere. Ma la lega dell'elettro poteva essere anche ricavata in forma artigianale, con una tendenza costante, nelle coniazioni monetali, all'aumento della percentuale dell'argento a scapito di quella dell'oro. Ragione per la quale talora venivano stipulate

apposite convenzioni interstatali miranti a evitare le frodi, come quella, superstite, fra Mitilene e Focea.

Ma spesso si dà anche il caso di città che conoscono una monetazione abbondante e precoce senza avere mai posseduto il controllo di miniere, e senza che noi si sia in grado di documentare, in alcun modo, la fonte di approvvigionamento per il metallo monetato. Così abbiamo supposto che Egina possa avere acquisito argento da Sifno, Corinto dalle miniere dell'Illiria, le città di Magna Grecia e di Sicilia dal commercio etrusco o fenicio-punico, Cirene dagli intensi traffici con le carovane provenienti dal continente africano. Né i dati attuali circa la distribuzione e la consistenza dei giacimenti minerari ci aiutano granché al riguardo, poiché ignoriamo da quanto tempo essi sono conosciuti e se, comunque, siano stati sfruttati già *ab antiquo*. Decisiva è l'indagine isotopica fra argento coniato e campioni minerari di presunti giacimenti di provenienza.

Gli autori antichi ci ricordano sì l'esistenza di miniere, ma con note fiabesche dovute a un immaginario collettivo che sempre amplia e dilata e favoleggia qualsiasi informazione sulle fonti di metalli preziosi. Basti ricordare i molti resoconti sulle vene di argento della mitica località di Tartesso, posta sulla costa iberica al di là di Gibilterra. La ricchezza dei suoi giacimenti è tale che i primi Fenici, spintisi oltre le colonne di Ercole, e qui approdati, per stivare nella loro nave più argento possibile ricorsero all'artificio di rifondere con il prezioso metallo le attrezzature di bordo. Ce lo ricorda l'autore pseudoaristotelico del *De mirabilibus auscultationibus* (§ 135):

> Si dice che i primi Fenici a navigare alla volta di Tartesso caricarono una quantità tanto grande di argento in cambio di olio e di altra mercanzia di poco pregio, adatta al trasporto marittimo, che non potevano più immagazzinare né ancora più ricevere l'argento; sicché, alla partenza, furono costretti a fabbricare in argento l'insieme delle attrezzature di uso: in particolare, tutte le ancore.

Mentre Erodoto (4, 152, 3) ci racconta meraviglie analoghe per i primi Greci, i Samî, che vi approdano; per l'argento qui introitato fecero un guadagno leggendario:

> Questo emporio era allora allo stato originario, così che i Samî al ritorno ricavarono dal carico della nave il maggior guadagno fra tutti i Greci di cui abbiamo memoria.

La scarsità di metallo monetabile è però sempre un male cronico per le città greche. Per ottenerne, oltre allo sfruttamento dei giacimenti minerari

e alla sua acquisizione per via commerciale, si ricorreva abbastanza spesso alla fusione di monete straniere, nonché di oggetti metallici non più in uso. Gli autori antichi sono prodighi di notizie in merito a tiranni e sovrani, o anche a singole *pòleis*, che – soprattutto durante le crisi finanziarie dovute a vicende belliche – utilizzano, per battere moneta, i gioielli dei cittadini oppure gli ornamenti dei templi. La spedizione in Asia del grande Alessandro, che fu spedizione di conquista [2.10], disponeva di copertura finanziaria per un solo mese, e quindi si autofinanziò ricavando moneta dalla fusione dei tesori achemenidi e dei depositi di offerte votive dei santuari indigeni. Sul suo esempio, la prassi invalse e si generalizzò in età ellenistica.

Connessi a questo problema sono quelli della riconiazione e della rifusione di riserve monetali. Della prima abbiamo ampia documentazione con esemplari che presentano la sovrimpressione, sul vecchio, di un nuovo tipo monetale. Della seconda, della rifusione, come è ovvio, abbiamo avare notizie solo dalle fonti letterarie.

Ma qual è la funzione della moneta? Aristotele ne evidenzia ruolo e funzione in forma duplice: commerciale ed etico-politica. Da un lato (*Pol.*, 1, 1257a-b) vede la moneta come uno strumento di ordine pratico, determinato dalla necessità di un commercio che si fa sempre più ampio per raggio di estensione e più intenso per frequenza di traffici. Quindi bisognoso di un riferimento a una specifica unità di valore. Dall'altro (*Eth. Nicom.*, 5, 1133a-b) intende la moneta come uno strumento di giustizia che sia correttivo dei molti squilibri sociali esistenti nell'ambito delle comunità cittadine. Offrendo, così, un'interpretazione di impronta etico-politica alle funzioni della coniazione. I moderni ancora ne discutono, né unanimi sono le loro conclusioni. Ma un fatto è innegabile: la monetazione nasce nell'età delle tirannidi, le quali assolvono una duplice funzione: tanto quella di una più equilibrata ridistribuzione della ricchezza, che privilegia i commerci alle rendite da latifondo, quanto quella di una politica più attenta alla giustizia sociale.

Va rilevato, infine, che lo stato si garantiva il monopolio della coniazione, ma molto spesso non era in grado di produrre monete in sufficiente quantità. Ragione per la quale queste si utilizzavano sui mercati internazionali, ma non sempre nelle transazioni interne, e soprattutto nelle transazioni minute. Infatti, per esse continua a sussistere la pratica del

baratto, anche se probabilmente si faceva sempre riferimento alle unità monetarie per la valutazione dei beni scambiati. La ricchezza, cioè, è sempre valutata in termini monetali, e la moneta, anche se assente, determina un'imprescindibile scala di valore sulla cui base si valutano le cose fatte oggetto di mercanzia.

3.7. *Le necropoli: la memoria individuale*

Di particolare utilità per la storia sociale è l'indagine sull'ideologia funeraria, ovvero sul complesso sistema di rappresentazioni che il mondo ellenico elabora nel proprio impatto con quell'evento incomprensibile e ineluttabile che è la morte. Per percepirne il monito o il messaggio occorre muoversi su due fronti: quello che attiene all'immaginario dell'aldilà e quello che concerne le pratiche della sepoltura.

L'aldilà, il mondo dei morti, è nella dimora di Ade. Nell'immaginario degli Elleni e nella concezione geografica del loro universo la collocazione di questo mondo, impalpabile e parallelo, è posta in un rapporto analogico di contiguità e di alterità con l'ecumene abitata dai viventi. Al di là dell'oceano che circonda la terra, oltre l'anello virtuale che dunque la circoscrive, si trova la sede di Ade che sfugge all'umana percezione. La sua ubicazione è vaghissima, oscilla alle origini tra le due estremità del mondo conosciuto, per attestarsi in seguito in un occidente del tutto indeterminato. Ma, il greco, è un popolo di navigatori che presto dilata i limitati confini della propria ecumene, proiettando sempre più lontano l'oceano che circonda la terra [3.1]. E così la localizzazione della dimora di Ade finisce per spostarsi sempre più in avanti: dal *nekyomantèion* di Ephyra, sul litorale dell'Epiro, all'Averno presso Cuma nel Tirreno, quindi ancora alle coste dell'Iberia e alle sconfinate distese oceaniche oltre Gibilterra, oltre le mitiche colonne di Ercole.

Fino a quando non si affermano concezioni escatologiche di impronta misterica, per i defunti non c'è, nell'oltretomba, alcuna speranza. È questa la convinzione dominante, e ne consegue che il loro mondo non ha alcuna possibilità di influire su quello dei viventi tranne che per pratiche di superstiziosa magia presenti in tutte le umane società. Se i vivi avvertono l'esigenza di onorare i defunti, è dunque per rispetto verso la loro memoria e per pietà nei confronti degli dèi che dei defunti e della loro memoria tutelano i diritti.

Nella società descritta dall'*Iliade* l'immaginario della morte si accentra sulla figura del guerriero cui la comunità, minacciata, affida la propria

difesa. Per questo suo ruolo, gli conferisce, come contropartita, e quando ancora è in vita, uno statuto che è al di fuori della norma, ed egli, in virtù appunto di questo statuto, si vota alla «bella morte» sul campo di battaglia, nel duello corpo a corpo contro un collega – un pari grado – dello schieramento opposto. Realizza così, fino in fondo, il gravoso compito affidatogli dalla comunità; morto, acquisisce una fama imperitura, e con essa «immortalità» nella scala dei valori sociali.

La concezione è dominante, ma non è circoscritta al mondo omerico. Qui costituisce il compenso dovuto al defunto in cambio del ruolo da lui svolto a favore della comunità, ma, autorigenerandosi, la medesima concezione approda alla città arcaica, dove con pari funzionalità slitta a caratterizzare la «bella morte» del cittadino, del *polites*, sul campo di battaglia. Nell'immaginario collettivo della morte corre così un filo continuo fra il mondo omerico e la nuova società che, in tempi più maturi, è figlia della *polis*.

Passiamo ora al secondo punto cui abbiamo accennato, cioè alle pratiche relative alla sepoltura dei morti. Precisiamo subito che oggi indagini di carattere strutturale ci permettono di ricostruire il sistema cui si conforma l'organizzazione della necropoli, consentendoci così di risalire all'indietro fino alla struttura sociale e «autorappresentativa» della comunità che l'esprime. Infatti, tutto ciò che si fa per il defunto è anzitutto indice del suo rango o *status* all'interno della congregazione di appartenenza. L'insieme degli atti rituali che gli sono dovuti e la somma delle offerte che gli sono tributate si trasformano così in una sorta di «autorappresentazione» del suo valore individuale, nonché del valore sociale e collettivo del gruppo che l'onora.

In età arcaica, nel corso dei secoli VIII-VI, il corpo del defunto viene per lo più arso; estinte col vino le ultime fiamme del rogo, le sue ossa, cremate, sono separate da quelle delle vittime immolate in sacrificio. Con la cremazione, l'anima, la *psychè*, lascia definitivamente il corpo, che dunque può oltrepassare le porte della dimora di Ade, con ciò separandosi dal mondo terreno senza possibilità di ritorno. In molti casi le ossa, religiosamente composte, avvolte in doppio strato di grasso e sigillate in teli di lino, vengono deposte in un'urna di splendida fattura – talora anche lavorata con metalli preziosi – che viene calata in una buca, sulla quale,

sormontato da una stele, è innalzato un tumulo, o *tỳmbos*, intorno al quale si celebrano le cerimonie e i giochi funebri prescritti dal rito.

È dunque indispensabile che il defunto disponga di quanto per lui necessario secondo il codice dei viventi: cioè il sepolcro, che gli garantisce la permanenza nel tempo, nonché il corredo funebre che, insieme alle offerte votive, ne esalta il rango sociale. Ne consegue che l'esibizione del potere dei clan familiari, dei *ghene*, si manifesta proprio nell'aspetto esteriore della tomba, nella sua monumentalità: la quale proietta all'esterno i segni distintivi del prestigio sociale di un'aristocrazia che si autocelebra tributando solamente a sé medesima il privilegio dell'erezione di tumuli sepolcrali impreziositi da stele e da statue commemorative.

All'ostentata e smodata esibizione del lusso funerario aristocratico la *polis* reagisce già a partire dalla legislazione ateniese di Solone o dal codice spartano di Licurgo [2.3]. È caratteristica precipua della *polis*, infatti, quella di livellare le distanze sociali, dissimulando le differenze di censo e sempre anteponendo su tutto e su tutti la propria immagine. È quindi ovvio che, nel momento in cui si afferma sulle aristocrazie e diviene motore della grecità, la città limiti con leggi suntuarie il lusso funerario, sancendo così anche nella morte la definitiva omologazione dell'insieme dei cittadini. Per essi, se caduti in guerra, vale ora il monumento pubblico, anonimo e collettivo; il quale, già sul declinare del VI secolo a.C., tende a sostituire la tomba singola che celebra individualmente il valore guerriero del caduto in battaglia. Abbiamo ricordato [3.4] il distico attribuito a Simonide che commemora su pietra, alle Termopili, gli opliti periti con Leonida; orbene, esso riflette questo nuovo atteggiamento nei confronti della morte eroica, corredando, non a caso, un monumento funerario di carattere collettivo. Lo testimonia Erodoto (7, 228):

> In onore [degli Spartani], che furono sepolti proprio là dove erano caduti [...] fu scritta un'epigrafe che diceva così [...]: *viandante, riferisci agli Spartani che qui / riposiamo per sempre, obbedienti alle loro leggi.* [...] Quelli che si presero cura di onorarli con iscrizioni e colonne [...] furono gli Anfizioni.

Il valore individuale, l'*aretè*, è ora appannaggio della *polis* e si muta in *aretè* collettiva. Contemporaneamente, e nello stesso spirito, i monumenti pubblici, anche non funerari, sottraggono alle tombe private il privilegio della rappresentazione figurata. Scompaiono così, già a partire dall'età

delle guerre persiane, e per quasi un secolo, le statue e le stele dai tumuli sepolcrali. La città, e soprattutto la città democratica, esercita ora, con forza, un severo controllo su tutte le manifestazioni del lusso funerario; l'attenzione del singolo deve appuntarsi esclusivamente sulla *polis* e sulla sua immagine monumentale. Tale controllo, che mira a omologare le sepolture, vale tanto per l'esterno quanto per l'interno della tomba. L'inumazione costituisce il rito di sepoltura prevalente; tuttavia non scompare la pratica dell'incinerazione. Il corredo è improntato a una notevole sobrietà, ma possiamo rilevare che nelle tombe a inumazione sono meno rari i manufatti in oro e in alabastro, mentre in quelle a incinerazione predomina la documentazione di vasi.

In questo clima, più austero, decadono di interesse le stele figurate, così care all'arcaismo, che vengono usate addirittura come materiale edilizio di reimpiego. La loro produzione si interrompe per quasi un ottantennio, per riprendere sul declinare del V secolo a.C. nel clima di crisi di valori che investe la *polis* dopo, e durante, l'ultima fase della guerra peloponnesiaca. La città non è più, come nel passato, il primo dei modelli etici; la sua forza normativa si allenta, e non riesce più a inibire il lusso privato: cominciano così a ricomparire tombe monumentali e stele figurate.

In Atene, parallelamente, perde efficacia anche l'antico divieto di onorare i caduti in guerra con un monumento individuale. Ne è un esempio la celebre stele funeraria che onora Dexìleos. Perito nella guerra corinzia, è ritratto a cavallo in stilemi che l'assomigliano agli efebi del fregio del Partenone; mentre – lo sappiamo dall'epigrafe – le sue ossa, con quelle dei compagni, riposano nel monumento pubblico eretto dalla città per tutti i caduti nella medesima campagna militare.

Solo le convulse vicende successive alla disfatta di Cheronea, nel 338 a.C., vengono a sconvolgere il nuovo lusso delle tombe dei ricchi, allorché, per predisporre la «temuta» ultima difesa, i tumuli monumentali del cimitero del Ceramico sono nuovamente profanati per rattoppare con le loro pietre la cinta muraria cittadina. Risorge sì la moda del lusso funerario nell'età di Alessandro, ma solo per breve stagione, perché, un quinquennio dopo la sua morte, Demetrio Falereo – uomo di stato e filosofo – ne pone drasticamente fine con rinnovati e tassativi provvedimenti antisuntuari.

Anche altrove la prassi di austerità funeraria ha termine con la fine della guerra del Peloponneso, intorno al 400 a.C., cioè nell'età alla quale risalgono gli esempi più antichi delle monumentali tombe macedoni. La coincidenza cronologica non è casuale, perché in molte regioni del mondo greco la riesplosione del lusso funerario va anche, e soprattutto, connessa alla progressiva infiltrazione di mode importate dalla Macedonia. La quale finirà per imporre non solo un'egemonia politica, ma, nell'ambito funerario, anche lo «stile» di una propria dimensione culturale. Per imitazione macedone, nel corso del IV secolo a.C., e poi in età ellenistica, si infiltra un po' dovunque nel mondo greco il costume delle tombe a camera che dei sepolcreti macedoni riecheggiano la struttura in maniera più o meno fedele.

Ma qual è questa struttura? Lo sappiamo da poco tempo: una delle più grandi scoperte archeologiche degli ultimi decenni è infatti quella delle tombe delle necropoli di Vergina e di Leukadia, fra le quali si distingue, per corredo di oggetti preziosi, una sepoltura che è attribuita alla stessa famiglia reale di Filippo di Macedonia. Si tratta, nel complesso, di sepolture sotterranee, con copertura a volta, precedute da un'anticamera e da un corridoio di accesso, e sormontate da un alto tumulo; la cui facciata, con un frontone, costruita in pietra e abbellita da semicolonne di stile classico e da fregi dipinti a rilievo, introduce agli ambienti destinati ai defunti, dove sono riprodotti con decorazione raffinata letti funebri e altri elementi di arredo. Nel mondo greco, a loro imitazione, spettacolari fra tutte sono quelle di Rodi, le cui facciate sono impreziosite da un colonnato e, talora, all'esterno, munite di altari che alludono a un processo di «eroizzazione» dei defunti.

Siamo in età ellenistica ormai, e incolmabile appare la distanza che separa le modeste sepolture della gente comune dalle tombe sfarzose dell'élite dominante, rappresentante del potere regio e fiera della propria supremazia politica ed economica.

3.8. *L'archeologia del territorio e della leggenda: la memoria stratigrafica*

Finalità dell'indagine archeologica è quella di recuperare i resti della documentazione di cultura materiale delle generazioni del passato, remote o remotissime, per interpretarli in chiave storica. Uno scavo sul terreno volto ad approdare alla memoria del passato! Ma lo scavo, che romanticamente ci affascina, non è tutto, ed è stato detto con ironia che il ridurre solo a questa operazione la ricerca archeologica è come limitare la medicina alla chirurgia. Lo scavo è solo uno dei momenti – e neppure il più importante – dell'indagine archeologica; che deve essere preceduta dalla formulazione a tavolino di corrette ipotesi di lavoro e seguita da un'interpretazione, sempre a tavolino, dei materiali portati alla luce, in un lavoro di analisi filologica confortato da sempre nuove e sofisticate metodologie di approccio scientifico.

In questo lavoro, mai vanno sottovalutati, o accantonati, i reperti di cultura materiale che alterino, anche vistosamente, il quadro talora preconcetto delle nostre conoscenze. I celebri vasi di Torcello furono ingiustamente condannati a essere «di collezione» perché, per molto tempo, apparivano fuori quadro in quanto mancavano testimonianze di reperti micenei in tutto l'Adriatico. Testimonianze che, oggi, abbiamo anche in sovrabbondanza. In prospettiva capovolta, non dobbiamo neppure scartare l'informazione offertaci dalle fonti letterarie anche se priva di riscontri archeologici: potranno sempre venire alla luce. Non disponiamo di conferma archeologica sul fatto che i Focei abbiano commerciato – primi fra i Greci – in Adriatico, come ci dice Erodoto (1, 163, 1). Ma perché dubitare della notizia, quando il medesimo Erodoto (4, 152, 3) ci offre informazioni su un mercante di Egina che oggi, a Gravisca, sono sbalorditivamente confermate dal dato di scavo? Né, in prospettiva più ampia, dobbiamo meccanicamente sovrapporre, e combinare, informazioni trasmesseci da non omogenee categorie documentarie, quali potrebbero essere le fonti letterarie e le fonti archeologiche. Né dobbiamo chiedere a queste ultime ciò che esse mai potranno dirci. Sappiamo, per

esempio, da fonte letteraria che i Greci di Siracusa stabilirono una colonia ad Adria; ma inutile è chiederne conferma al terreno giacché l'insediamento ebbe vita troppo breve per lasciare durature testimonianze di cultura materiale.

Cosa impariamo dall'indagine archeologica? Le sue conclusioni, in un quadro storico più articolato, ci consentono di disporre di tutta una congerie di dati importantissimi e, il più delle volte, non altrimenti documentati. Impariamo così in quali luoghi prediligevano insediarsi le singole popolazioni, con quali tecniche edificavano le proprie abitazioni, in quali agglomerati urbani o preurbani amavano raggrupparsi, con quali rituali seppellivano i defunti, quali i loro oggetti più comuni, quali, infine, i loro cibi obbligati o preferiti, dei quali siamo documentati dai resti di ossa di animali o dall'esame di noccioli di frutti e di pollini vegetali. Molte e molte altre informazioni impariamo ancora in margine al quadro sociale di riferimento e al loro livello di acculturazione.

Ma gli oggetti che disseppelliamo dal terreno non devono trarci in inganno. Si tratta dei soli oggetti superstiti, mentre la maggior parte di essi va distrutta, e la nostra probabilità di acquisire più ampia documentazione è direttamente proporzionale alla conformazione del terreno nel quale il singolo oggetto è rimasto seppellito. Infatti, solo i climi secchi e i terreni sabbiosi sono in grado di conservare materiali delicati, quali il papiro – di cui già abbiamo parlato – o il legno o la stoffa. Se la documentazione sui traffici dei Fenici, in Sicilia, in Sardegna, in Spagna, è così avara, è perché essi trasportavano e commerciavano mercanzie per natura deperibili, come appunto la stoffa, in regioni il cui clima ad alto tasso di umidità non ne ha permesso la conservazione. Se, in Grecia, degli edifici privati disponiamo solo delle fondazioni, è perché queste erano in pietra mentre gli alzati in legno, e quindi costruiti con materiale deperibile, come deperibile era il materiale con il quale venivano realizzati affreschi e stucchi anche in edifici aggregativi con elevati in muratura. A prescindere da armi ed elmi, scarseggiano anche gli oggetti metallici, ma non tanto perché disintegrati dall'ossidazione, quanto perché di continuo sottoposti, e fino oltre l'età antica, a processi di rifusione.

Solo il manufatto ceramico sembra vincere la sfida del tempo, diventando per noi un «reperto guida». Onnipresente in tutti gli insediamenti, consente all'archeologo di risolvere il più spinoso di tutti i

problemi: quello della datazione dei singoli livelli di uno scavo, in virtù di requisiti che sono riconducibili a serie tipologiche omogenee, e perciò facilmente cronologizzabili. La forma del reperto ceramico, la qualità dell'argilla che lo compone, la tecnica della lavorazione e della cottura, la natura della decorazione, interna ed esterna, sono tutti elementi che con la tipologia determinano anche la datazione del reperto. Se abbiamo fortuna, possiamo stabilirne anche la provenienza. È il caso delle anfore, che assolvono alla funzione di contenitori da trasporto per olio o per vino o per grano. La loro presenza in contesti di scavo ci informa non solo sulla produzione agricola del territorio oggetto di indagine, ma, talora, tramite l'esame delle tipologie di fabbricazione, anche sulla loro provenienza, e quindi sulla natura delle derrate importate da altre regioni. Con conferme, oggi, sempre più frequentemente forniteci dai carichi rinvenuti in relitti di navi onerarie.

Un momento decisivo del lavoro dell'archeologo è costituito dall'indagine stratigrafica, che, di fatto, si basa su principi ampiamente applicati in geologia. Selezionato un terreno di rilevante interesse documentario, lo scavo scientifico ne mette in luce i molti strati, o livelli, sovrappostisi nel tempo. Gli strati geologici sono quelli determinati dall'erosione e dall'accumulo di detriti; gli strati archeologici, invece, sono quelli formati dall'azione dell'uomo, che tramite costruzioni o distruzioni o modifiche del paesaggio, succedutesi nel tempo, lascia nel terreno le tracce indelebili della propria attività. Esse possono sfogliarsi come pagine di un libro per ricostruire non solo la storia di singoli monumenti o edifici, ma, più in generale, la storia dell'attività umana che li ha prodotti.

Ma come datare i singoli livelli archeologici? Lo si fa attraverso la datazione dei reperti affioranti dalle successioni stratigrafiche, e questa può essere una datazione sia relativa sia assoluta. La prima è determinata dal raffronto dei materiali accumulatisi nei differenti strati; la seconda dal rinvenimento di reperti sicuramente databili, come, soprattutto, le ceramiche e le monete. Volendo esemplificare, potremmo figurarci di avere evidenziato tre strati, che designiamo come A, B e C, testimonianti il successivo insediamento sul territorio di tre distinti gruppi umani. Orbene, immaginiamo di rinvenire in A frammenti di una penna per scrivere; in B di una macchina da scrivere; in C di una stampante connessa a un computer. Gli strati B e C li possiamo datare restringendo al massimo la

forbice cronologica: la macchina da scrivere (= B) non supera l'arco cronologico del secolo, grosso modo dal 1880 al 1980; il computer (= C) si colloca in epoca immediatamente successiva. Ma, per lo strato che precede B, la forbice cronologica ci si rivela sconfinata, di quasi un millennio e mezzo. Per datare i reperti dello strato A dobbiamo quindi ricorrere a classificazioni basate sulla loro tipologia fino a definirne una serie cronologica, che potrebbe così configurarsi: stilo da amanuense (= A 1), penna senza pennino (= A 2), penna con pennino (= A 3), penna stilografica (= A 4) e penna a sfera (= A 5). Anche una tale suddivisione, però, non sarebbe sufficiente, e quindi, per esigenze di ricerca, necessiterebbe di ulteriori frazionamenti. Se volessimo così sapere di più sulla tipologia A 4 non avremmo che da suddividerla in subtipologie, del tipo: penna stilografica a gommino (= A 4, 1), a stantuffo (= A 4, 2), a caricatore (A 4, 3), ecc.; ovvero – frazionando ancora la distinzione delle stilografiche – penna in madreperla con stantuffo (= A 4, 2 a) o penna in madreperla bicromatica con stantuffo (= A 4, 2 a/1), ecc. Può poi sempre succedere che si rinvenga una macchina da scrivere nello strato C, ma, poiché una rondine non fa primavera, si tratterà solo di un «attardamento d'uso» da parte di un nemico delle scritture informatiche. Può accadere anche che nel medesimo strato affiori una moneta europea in euro, la quale confermerà la datazione che ne abbiamo proposta, successiva al 1980. Ma se, viceversa, vi affiora una moneta del regno di Italia, ornata di fasci littori, allora non possiamo che concludere che lo strato sia stato sconvolto, divenendo dunque inaffidabile.

Alla stessa maniera dobbiamo «stratigraficamente» interpretare la memoria leggendaria o cultuale [2.4], evidenziandone le successive stratificazioni nel tempo per azione di differenti gruppi umani, che ne sono i «portatori». I quali però, in linea di massima, appartengono a una stessa cultura. Al di là di discorsi teorici, il processo si comprende esemplificando. Consideriamo l'Adriatico e la leggenda di Diomede. I suoi «portatori» sono Greci, ma tra di essi possiamo distinguere almeno tre popoli che, storicamente, ne costituiscono un riferimento fondamentale: gli Etoli, i Corinzi e i Siracusani.

In un primo momento la leggenda di Diomede, di casa fra gli Etoli, è stata da costoro esportata in Adriatico. L'induce a credere l'appartenenza dell'eroe al patrimonio delle loro saghe, la sopravvivenza di tale sua

matrice in Puglia e la posizione geografica dell'Etolia, che, naturalmente, la proietta ad avventure in ambiente ionico-adriatico. In un secondo momento, nell'età della tirannide, la leggenda è stata catturata dai Corinzi, proprio perché già diffusa in Adriatico, e da loro adibita a indicatore propagandistico dei propri progetti espansionistici. In altre parole, i Corinzi prima si appoggiano agli Etoli, che conoscono le rotte adriatiche, siglando la reciproca intesa con l'adozione di un loro eroe, che è appunto Diomede. Ma poi le cose mutano quando, sempre nell'età della tirannide dei Cipselidi, i Corinzi si muoveranno in piena sintonia con gli orientamenti del santuario delfico. Sovrapporranno allora, sulle proprie rotte, al Diomede etolico il Diomede argivo, che, in Delfi, è legato alla tradizione degli agoni pitici. Il «nuovo» Diomede contrassegna così la stagione più fulgida del loro espansionismo. È quello destinato, presso i Veneti e i Piceni, a sincretizzarsi con l'ambiente indigeno. È quello destinato a sopravvivere fino a noi per il suo prepotente riciclaggio nell'età dell'espansionismo adriatico della Siracusa di Dionigi il Grande, allorché constatiamo una perfetta sovrapposizione geografica fra i siti oggetto della sua colonizzazione e quelli interessati alla leggenda dell'eroe.

Orbene, essendo questo il quadro documentario, come operiamo? È presto detto. Se ritroviamo un'attestazione della leggenda di Diomede in Puglia, molto probabilmente è da attribuirne la matrice più remota agli Etoli poiché, a Brindisi, la saga dell'eroe è connessa con forza al patrimonio dei loro miti. Se ritroviamo la medesima attestazione in Veneto, molto probabilmente è da attribuirne l'impronta più durevole ai Corinzi, che venivano ad importare mercanzie qui affluite dalle regioni transalpine. Ma non possiamo escludere che i Corinzi si siano limitati a rivitalizzare la leggenda etolica arricchendola ora di nuove valenze. Se poi ritroviamo la medesima attestazione ad Ancona, molto probabilmente è da attribuirne l'impronta più pregnante a Dionigi il Grande che vi fonda una colonia. Ma, ancora una volta, non possiamo escludere che i Siracusani si siano limitati a rivitalizzare la leggenda corinzia, forse essa stessa preceduta da una «controfaccia» etolica. Ma allora, concretamente, come procedere? Operando una vera e propria stratigrafia di scavo nelle testimonianze letterarie. Chi ci dice che la leggenda di Diomede è di casa ad Ancona? È lo Pseudo Scilace (§ 16):

Dopo i Sanniti c'è il popolo degli *Ombrikòi*, ai quali appartiene la città di Ancona. Tale popolo venera Diomede, avendone ricevuto benefici, e c'è anche un tempio in suo onore.

Si tratta della testimonianza di un periplo, la cui redazione è composita: risale nel suo nucleo-base ad epoca arcaica, ma è stata ampliata e riscritta nell'età di Alessandro. Non abbiamo elementi per asserire che ad Ancona la leggenda di Diomede sia stata importata dagli Etoli, ma, sicuramente, è stata veicolata (o riattualizzata?) dai Corinzi che nell'area del Conero hanno avuto ampi interessi commerciali. Ma non a loro, bensì ai Siracusani, si riferisce la notizia dei «benefici» che l'eroe avrebbe dispensato alle genti locali. Chiara è qui l'allusione a Dionigi il Grande che ha creato in Ancona una stabile base commerciale, attrezzandone le strutture portuali. L'eroe del mito è qui ipostasi del personaggio reale, e i «benefici» altro non sono che opere pubbliche da lui realizzate a favore della comunità. Ma ne possiamo essere certi? Sì, se consideriamo che un'altra testimonianza, questa volta di Strabone (6, 284), ci informa che Diomede in area adriatica si sarebbe dilettato «a scavare canali», rimasti incompiuti «perché richiamato in patria dove fu sorpreso dalla morte». Ovviamente qui l'eroe – che scava canali, che rimpatria, che muore – non può essere che la «controfaccia» del tiranno siracusano.

Dunque non solo il terreno, ma anche il mito, disvela i suoi segreti tramite un'indagine che, sostanzialmente, è di carattere stratigrafico, ed entrambi, sia il terreno sia il mito, se accortamente decodificati, ci offrono, in successione diacronica, una sequenza davvero inimmaginabile di orizzonti documentari.

3.9. *Le rappresentazioni anelleniche: la memoria degli «altri»*

Se, in età ellenistica, qualcuno voleva documentarsi sui libri degli «altri», non aveva che da andare alla Biblioteca di Alessandria, dove trovava, tradotti in lingua greca, volumi che costituivano gli incunaboli, anche remotissimi, della loro cultura. La Biblioteca era depositaria della sapienza accumulatasi in testi armeni, egizi, caldei ed ebraici, quali, per esempio, la *Storia dell'Armenia* di Mosè di Chorene, *Le antichità egiziane* raccolte negli *Aighyptiakà* di Manetone, i precetti di Zoroastro tradotti da Ermippo, la famosa *Bibbia* dei Settanta, con la quale le sacre scritture approdarono alla cultura greco-latina, e molti, molti altri volumi ancora. L'esigenza di documentarsi sugli «altri» e sui testi della loro cultura, traducendoli, nasce – né poteva essere diversamente – con il grande Alessandro. Tutto ciò è noto, ed è oggi un campo di ricerca non trascurato dalla critica. Trascurate, invece, sono le memorie dei popoli che non hanno lasciato di sé traccia scritta, bensì solo un casuale e sbiadito messaggio affidato all'immagine. Ancora più inesplorato è poi il capitolo di come gli «altri» attraverso il linguaggio figurato abbiano trasmesso il ricordo dei Greci, cioè degli «altri» da loro.

Il problema rientra nell'assunto di questo libro, ma rimanda a fonti di documentazione rare, avare e di fatto impenetrabili. Esiste solo un documento su pietra che ci riporta all'età della colonizzazione greca e che, se accortamente decodificato, ci offre l'incisiva autorappresentazione di una comunità anellenica dell'Adriatico al tempo del suo impatto con i commerci ellenici: è quella dei Piceni del borgo di Novilara, «fotografatisi» su una celebre stele con scena di naumachia, sulla quale ora soffermeremo l'attenzione.

Novilara si situa sulla rotta che congiunge Ancona con Adria e con Spina e si affaccia su un mare solcato da navi greche e controllato prima da Atene e poi da Siracusa. Ma la località, per le genti che vengono da oltremare, offre solo uno scalo occasionale, ovvero, per quanto modesto, un polo di incontro e di mercato con le genti indigene? Questa seconda

ipotesi appare la più probabile per il ritrovamento di ceramica attica presso la limitrofa foce del Foglia; nei cui pressi un santuario a cielo aperto, frequentato già in età preromana, poteva costituire, sotto la protezione degli dèi, un ottimale luogo di incontro fra nativi e mercanti provenienti da oltremare, che vi avrebbero potuto sostare in attesa di stipare le proprie navi con mercanzie locali.

Tali le indispensabili premesse, che permettono di approdare al cuore del problema. La sempre più massificata penetrazione commerciale greca, e soprattutto ateniese, in Adriatico, determina, già a partire dalla seconda metà del VI secolo a.C., una crisi nelle relazioni fra le sue due sponde con conseguente danno per tutti i popoli rivieraschi. I quali, per seguitare a trarre sostentamento dalle tradizionali risorse marinare, scelgono due vie: o, come gli Illiri, si trasformano in pirati ai danni dei mercanti greci o, come gli Etruschi-Spineti, in loro alleati, svolgendo per essi valida azione di polizia dei mari.

L'Adriatico è ora un lago ellenico, percorso da imbarcazioni che, con ceramiche di esportazione, risalgono verso gli approdi del delta del Po, o di qui ridiscendono stivate di cereali padani, oppure di schiavi umbri e di cavalli veneti, oppure di ambra baltica e di stagno nordico. Ma quanti, fra i Greci, frequentano questo lago, o lo colonizzano, sanno come il controllo delle sue rotte commerciali sia direttamente proporzionale alla propria capacità di riuscire a reprimere la guerra di corsa, che costituisce il grande ed endemico flagello per qualsiasi avventura espansionistica in Adriatico. Sono soprattutto gli Illiri che si distinguono per attività piratesche. Atene, nel V secolo a.C., contrappone loro l'azione di polizia dei mari esercitata dagli Etruschi-Spineti; mentre Siracusa, nel secolo successivo, reagisce con la deterrente presenza della propria flotta militare.

I mercanti greci provenienti da levante, e diretti agli empori padani di Adria e di Spina, attraversano il medio Adriatico all'altezza di Ancona per poi bordeggiare a ridosso della sponda occidentale fino a destinazione. Nell'andata e nel ritorno, sulla medesima rotta, rasentano così sottocosta tutto il litorale nord-piceno compreso fra il promontorio del Conero [3.8] e la foce del Foglia. Abbiamo detto che alcuni indizi indurrebbero a credere che i Novilaresi si siano comportati con essi da amici, traendo vantaggio anche dai flussi di un proprio modesto mercato commerciale. Ma una risposta, davvero esaustiva, ci viene dalla rilettura della stele novilarese

con naumachia, che oggi la critica inclina a datare fra i secoli VI e V (cfr. fig. p. 140).

Tutti concordano sul fatto che questa stele autorappresenti figurativamente le gesta relative a un principe o navarca locale. Ma qual è il messaggio trasmessoci dalla pietra? Quale la sua incidenza agli effetti dello studio della storia dei Greci, cioè – come abbiamo detto – della storia degli «altri»? Orbene, riandando al quadro già tracciato, non è difficile offrire una risposta. Le figure centrali raffigurano una nave oneraria che fugge e altre due navi, più snelle, che combattono fra loro. L'imbarcazione oneraria si segnala per l'imponenza della stazza, per la presenza della vela e per l'assenza di armati. Le navi da guerra sono contraddistinte da propulsione remiera e dall'ostentata presenza di armati in posizione offensiva. L'una naviga, come l'imbarcazione oneraria, in direzione nord-sud, o sinistra-destra; l'altra l'investe procedendo in senso contrario. Orbene, il messaggio figurato è chiarissimo: l'imbarcazione oneraria è greca, la nave armata che la scorta è novilarese, la nave armata che le si contrappone è corsara, e con tutta probabilità illirica.

Sul fatto che la nave da guerra che scorta l'imbarcazione mercantile sia novilarese non c'è dubbio, poiché è essa che prevale nel combattimento, demattando l'avversaria che è quindi etichettabile come corsara. Infatti, nessuna stele figurata celebrerebbe mai la sconfitta del proprio committente, la quale invece è sempre pertinente il nemico: nel nostro caso l'imbarcazione che tenta l'abbordaggio procedendo in rotta contraria, e forte di un numero superiore di armati. L'attesta lo smantellamento totale del timone, o governale; l'attestano ancora i corpi dei caduti, capovolti sotto bordo, già con in mano le offerte per propiziare gli dèi inferi. Corpi senza vita che determinano una repentina fuga dei pesci, che, come la nave assalitrice, muovono in direzione sud-nord, o destra-sinistra: cioè contromano rispetto ai loro simili effigiati sotto la nave oneraria.

Il notabile di Novilara immortala così le proprie imprese sulla preziosa stele, sia che la vittoria sulla nave corsara sia stata per lui un'avventura episodica, sia che, viceversa, la repressione contro la guerra di corsa abbia rappresentato la sua attività abituale, o quasi giornaliera.

Ma le altre raffigurazioni cosa significano? Come si sposano al contesto? In alto, da sinistra a destra, possiamo riconoscere alcuni animali liberi al pascolo e altri animali spinti innanzi da un presumibile mandriano,

nonché due coppie di uomini con i piedi vicendevolmente avvinti. Orbene, gli animali liberi simboleggiano una primaria risorsa del territorio; mentre gli animali sospinti innanzi dal mandriano e gli uomini avvinti, cioè schiavi, rappresentano la merce, importata *in loco*, da stivare nella nave. L'allevamento, sia stanziale sia transumante, soprattutto di caprovini, è peculiare di tutta l'area picena. Praticata, inoltre, è la caccia ad animali selvatici anche di notevoli dimensioni come ci documenta un'altra stele novilarese. Non stupisce quindi che nel territorio piceno, così come in quello della valle padana, i Greci possano avere introitato capi di allevamento o carni salate. Inoltre, anche l'importazione di schiavi è attestata lungo il litorale adriatico compreso fra il Po e il Conero, cioè – per i Greci – nel paese degli *Ombrikòi*, inglobante anche Novilara. L'attesta il nome etnico *Ombrikòs* dipinto su un cratere medio-corinzio a lato di una figura nella quale, con tutta probabilità, è da riconoscere uno schiavo.

La stele di Novilara con scena di naumachia. Pesaro, Musei Oliveriani.

A completare il quadro delle importazioni locali, infine, la stele non omette neppure la menzione figurata dei prodotti del suolo. Cui allude, sulla sinistra, a media altezza, dopo due elementi curvilinei, il rettangolo che è sormontato da tre figure umane e attraversato da linee meandriformi e parallele. Molto probabilmente raffigura un campo coltivato in corso di aratura, che non doveva risultare insolito nel paesaggio di una regione che gli autori antichi descrivono come idonea per ogni tipo di coltura.

Con ciò l'esegesi del monumento è quasi terminata. Resta solo da accennare ai due elementi curvilinei che separano il pascolo dal campo coltivato, a loro volta interrotti da un «qualcosa» che non è facile identificare. Se connessi alla poppa della nave oneraria, potrebbero rappresentare i flutti del mare che l'incalzano e che forse già hanno travolto un «qualcosa» da individuare in un quarto natante. Ma quale natante? Con tutta probabilità un rimorchio già al traino della nave oneraria, come suggerisce la stessa consistenza del suo equipaggio costituito da ben trenta rematori, quindici per murata: decisamente troppo numerosi per un'imbarcazione da trasporto a principale propulsione velica, che però si giustificano se essa, già stipata di mercanzie, traina anche una zattera a sua volta carica di merci di importazione.

La stele figurata di Novilara immortala così le gesta, abituali ovvero occasionali, di un notabile locale che tutela gli scambi commerciali attivati con genti venute dall'area egea, proteggendone la navigazione costantemente insidiata dalle scorrerie di pirati. Ma perché abbiamo indugiato su questo documento? Non solo per fornire un esempio di «memoria degli altri» attraverso un vettore non di carattere letterario; ma anche per mostrare come il nostro sia forse l'unico documento che ci consenta di cogliere, con immediatezza quasi fotografica, un processo tanto importante per la storia dei Greci, e insieme tanto male documentato: quello del loro incontro con genti di altra stirpe, le quali, in questo caso, ci forniscono informazioni sia degli scambi commerciali intrattenuti con il potente «partner» transmarino sia delle misure adottate per tutelarli.

Bibliografia

3.1. L'approccio alla documentazione

Bloch M. (1950), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it. Torino (ed. or. 1949).
Canfora L. (2000), *Prima lezione di storia greca*, Roma-Bari.
Cracco Ruggini L. (a cura di) (1996), *Storia antica. Come leggere le fonti*, Bologna.
Crawford M., Gabba E., Millar F., Snodgrass A. (1984), *Le basi documentarie della storia antica*, trad. it. Bologna (ed. or. 1983).
Finley M.I. (1981), *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, trad. it. Torino (ed. or. 1975[2]).
Finley M.I. (1987), *Problemi e metodi di storia antica*, trad. it. Roma-Bari (ed. or. 1985).
Momigliano A. (1984), *Sui fondamenti della storia antica*, Torino.
Pelling C. (1999), *Literary Texts and the Greek Historian*, London-New York.
Saitta A. (1980), *Guida critica alla storia antica*, Roma-Bari.
Sauer E. (a cura di) (2004), *Archaeology and Ancient History. Breaking Down the Boundaries*, London-New York.

3.2. La storiografia: la memoria riflessa

Canfora L. (1972), *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari.
Canfora L. (1999), *La storiografia greca*, Milano.
Mazzarino S. (1965-66), *Il pensiero storico classico*, I-II, Bari.
Meister K. (1992), *La storiografia greca*, trad. it. Roma-Bari (ed. or. 1990).
Momigliano A. (1974), *Lo sviluppo della biografia greca*, trad. it. Torino (ed. or. 1971).
Momigliano A. (1982), *La storiografia greca*, Torino.
Musti D. (a cura di) (1979), *La storiografia greca. Guida storica e critica*, Roma-Bari.
Pédech P. (1984), *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène - Onésicrite - Néarque - Ptolémée - Aristobule*, Paris.
Schepens G. (1980), *L'«autopsie» dans la méthode des historiens grecs du V^e^ siècle av. J.-C.*, Brussel.
Vattuone R. (a cura di) (2002), *Storici greci d'Occidente*, Bologna.

Repertori:
Müller C. (a cura di) (1841-70), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I-V, Paris (= *FHG*).
Jacoby F. (a cura di) (1957[2] sgg.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, I sgg., Leiden (= *FGrHist*).

3.3. L'erudizione: la memoria incidentale

Cerri G. (a cura di) (2001), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un Incontro di studi* (Napoli 1988), Napoli.
Cordano F. (1992), *La geografia degli antichi*, Roma-Bari.
Jouanna J. (1994), *Ippocrate*, trad. it. Torino (ed. or. 1992).
Magnani S. (2002), *Il viaggio di Pitea sull'Oceano*, Bologna.
Nouhaud M. (1982), *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris.
Peretti A. (1979), *Il Periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo*, Pisa.

Prontera F. (a cura di) (1983), *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari.
Santini C., Mastrorosa I., Zumbo A. (a cura di) (2002), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma.
Sassi M.M. (1993), *Mirabilia*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, 2. *L'Ellenismo*, Roma, pp. 449-68.
Usher S. (1999), *Greek Oratory. Tradition and Originality*, Oxford.

Repertori:
Müller C. (a cura di) (1855-61), *Geographi Graeci Minores*, I-II, Paris (= *GGM*).
Marcotte D. (a cura di) (2000 sgg.), *Les Géographes grecs*, I sgg., Paris.

3.4. La produzione poetica e artistica: la memoria indiretta

Bodei Giglioni G. (1984), *Menandro o la politica della convivenza. La storia attraverso i testi letterari*, Como.
Burelli L., Culasso Gastaldi E., Vanotti G. (a cura di L. Braccesi) (1979), *I tragici greci e l'Occidente*, Bologna.
Corsini E. (a cura di) (1986-88), *La polis e il suo teatro, 1-2*, Padova.
Degani E. (a cura di) (1977), *Poeti greci giambici ed elegiaci. Letture critiche*, Milano.
Ehrenberg V. (1957), *L'Atene di Aristofane. Studio sociologico della Commedia attica Antica*, trad. it. Firenze (ed. or. 1951).
Gabba E. (2001), *Storia e letteratura antica*, Bologna.
Gerber D. (a cura di) (1997), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden-New York-Köln.
Moreno P. (1987), *Vita e arte di Lisippo*, Milano.
Moreno P. (2000), *Apelle. La battaglia di Alessandro*, Milano.
Pelling C. (a cura di) (1997), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford.

3.5. Le iscrizioni e i papiri: la memoria pubblica

Bagnasco Gianni G., Cordano F. (a cura di) (1999), *Scritture Mediterranee tra il IX e il VII secolo a.C. Atti del Seminario* (Milano 1998), Milano.
Braccesi L. (1968), *Il problema del decreto di Temistocle*, Bologna.
Gallo I. (1983), *Avviamento alla papirologia greco-latina*, Napoli.
Ghinatti F. (1998), *Profilo di epigrafia greca. Gli orizzonti della ricerca attuale*, Soveria Mannelli.
Guarducci M. (1967-78), *Epigrafia greca*, I-IV, Roma.
Lazzarini M.L. (1997), *La scrittura nella città: iscrizioni, archivi e alfabetizzazione*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 725-50.
Meiggs R., Lewis D. (1988^{2}), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
Moretti L. (1967-75), *Iscrizioni storiche ellenistiche*, I-II, Firenze.
Rhodes P.J., Osborne R. (2003), *Greek Historical Inscriptions, 404-323* BC, Oxford.
Turner E.G. (1984), *Papiri greci*, trad. it. Roma (ed. or. 1980^{2}).

Repertori epigrafici:
Arena R. (a cura di) (1989-98), *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia*, I-V, Milano-Pisa-Alessandria.
Dittenberger W. (1915-24^{3}), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, I-IV, Leipzig (= *Syll.*^{3}).
Dubois L. (1989), *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Rome.
Dubois L. (1995 sgg.), *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce*, I sgg., Genève.

Effenterre H. van, Ruzé F. (1994-95), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I-II, Rome.
Fraser P.M., Matthews E. (a cura di) (1987 sgg.), *A Lexicon of Greek Personal Names*, I sgg., Oxford (= *LGPN*).
Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien (1972 sgg.), I sgg., Bonn.
Inscriptiones Graecae (1873 sgg.), I sgg., Berlin (= *IG* I sgg.).
Inscriptiones Graecae. Editio minor (1924 sgg.), I sgg., Berlin (= *IG* I^2 sgg.).
Inscriptiones Graecae. Editio tertia (1981 sgg.), I sgg., Berlin-New York (= *IG* I^3 sgg.).
Jeffery L.H. (a cura di A.W. Johnston) (1990^2), *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford (= *LSAG*^{2}).
Supplementum Epigraphicum Graecum (1923 sgg.), I sgg., Leiden (= *SEG*).

Repertori papirologici:
Edgar C.C. (a cura di) (1925-40), *Zenon Papyri*, I-V, Le Caire (= *PCairoZen*).
Grenfell B.P., Hunt A.S. *et al.* (a cura di) (1898 sgg.), *The Oxyrhynchus Papyri*, London (= *POxy*).
(1932-41), *Select Papyri*, I-III, Cambridge Mass.-London.
Vitelli G., Norsa M., Bartoletti V. *et al.* (a cura di) (1912 sgg.), *Papiri greci e latini. Publicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, Firenze (= *PSI*).

3.6. Le monete: la memoria istituzionale

Breglia L. (1964), *Numismatica antica. Storia e metodologia*, Milano.
Caccamo Caltabiano M., Radici Colace P. (1992), *Dalla premoneta alla moneta. Lessico monetale greco tra semantica e ideologia*, Pisa.
Crawford M.H. (1982), *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Bari.
Howgego C. (2002), *La storia antica attraverso le monete*, trad. it. Roma (ed. or. 1995).
Lombardo M. (1997), *Circolazione monetaria e attività commerciali tra VI e IV secolo*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino, pp. 681-706.
Meadows A., Shipton K. (a cura di) (2001), *Money and its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford.
Parise N. (1996), *Le prime monete. Significato e funzione*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I. *Formazione*, Torino, pp. 715-34.
Parise N. (2000), *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Roma.
Pastorio E., *Sulle vie dei metalli*, Roma, in corso di stampa.
Rutter N.K. (1997), *The Greek Coinages of Southern Italy and Sicily*, London.
Schaps D.M. (2004), *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*, Ann Arbor.

Repertori:
A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum (1873 sgg.), I sgg., London.
Head B.V. (1911^2), *Historia Numorum*, Oxford.
Kraay C.M., Hirmer M. (1966), *Greek Coins*, London.
Thompson M., Mørkholm O., Kraay C.M. (a cura di) (1973), *An Inventory of Greek Coin Hoards*, New York (= *IGCH*).

3.7. Le necropoli: la memoria individuale

Andronicos M. (1987), *Verghina. Le tombe reali*, trad. it. Montichiari (ed. or. 1984).
Bottini A. (1992), *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano.
D'Agostino B. (1996), *La necropoli e i rituali della morte*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I. *Formazione*, Torino, pp. 435-70.

Gnoli G., Vernant J.-P. (a cura di) (1982), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris.
Kurtz D.C., Boardman J. (1971), *Greek Burial Customs*, London.
La Genière J. de (a cura di) (1994), *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc). Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III* (Lille 1991), Naples.
Marchegay S., Le Dinahet M.-T., Salles J.-F. (a cura di) (1998), *Nécropoles et pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations. Actes du colloque* (Lyon 1995), Paris-Lyon-Athènes.
Morris I. (1987), *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge.
Morris I. (1992), *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge.
Sourvinou-Inwood C. (1995), *«Reading» Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford.

3.8. L'archeologia del territorio e della leggenda: la memoria stratigrafica

Cook R.M. (1997[3]), *Greek Painted Pottery*, London-New York.
Coppola A. (2002), *Mito e propaganda alla corte dionisiana*, in N. Bonacasa, L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *La Sicilia dei due Dionisî. Atti della settimana di studio* (Agrigento 1999), Roma, pp. 373-88.
Garlan Y. (2000), *Amphores et timbres amphoriques grecs. Entre érudition et idéologie*, Paris.
Greco E. (1992), *Archeologia della Magna Grecia*, Roma-Bari.
Harris E.C. (1983), *Principi di stratigrafia archeologica*, trad. it. Roma (ed. or. 1979).
Hodder I. (1992), *Leggere il passato. Tendenze attuali dell'archeologia*, trad. it. Torino (ed. or. 1986).
Holloway R.R. (1995), *Archeologia della Sicilia antica*, trad. it. Torino (ed. or. 1991).
Snodgrass A.M. (1994), *Un'archeologia della Grecia. Stato presente e scopi futuri di una disciplina*, trad. it. Torino (ed. or. 1987).
Torelli M., Mavrojannis T. (1997), *Grecia. Guida archeologica*, Milano.
Whitley J. (2001), *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge.

3.9. Le rappresentazioni anelleniche: la memoria degli «altri»

Benassai R. (2001), *La pittura dei Campani e dei Sanniti*, Roma.
De Juliis E.M. (2000), *I fondamenti dell'arte italica*, Roma-Bari.
Di Filippo Balestrazzi E. (2004), *L'orientalizzante adriatico*, in L. Braccesi, M. Luni (a cura di), *I Greci in Adriatico, 2. Atti del Convegno Internazionale* (Urbino 1999), Roma, pp. 57-100.
Naso A. (2000), *I Piceni. Storia e archeologia delle Marche in epoca preromana*, Milano.
Nava M.L. (a cura di) (1988), *Le stele della Daunia. Dalle scoperte di Silvio Ferri agli studi più recenti*, Milano.
Pairault Massa F.-H. (1992), *Iconologia e politica nell'Italia antica. Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Milano.
Pontrandolfo A., Rouveret A. (1992), *Le tombe dipinte di Paestum*, Modena.
Rossignoli B., Braccesi L. (1999), *I Piceni e i Greci*, in G. Colonna (a cura di), *Piceni. Popolo d'Europa. Catalogo della Mostra* (Frankfurt am Main-Ascoli Piceno-Teramo-Chieti-Roma), Roma, pp. 31-34.
Rouveret A. (1989), *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (V^e^ siècle av. J.-C. - I^er^ siècle ap. J.-C.)*, Rome.
Torelli M. (1985), *L'arte degli Etruschi*, Roma-Bari.

4. Lo storico al lavoro

4.1. *Il problema delle origini della «polis»*

La questione delle origini della *polis* è particolarmente rappresentativa del tipo di problemi e di risposte esegetiche che lo storico del mondo greco deve affrontare e testare nel suo lavoro di indagine. Indagine che si innesta su un nodo tematico molto stimolante perché mette in gioco fattori tra loro collegati, ma operanti su piani differenti: il sociale, il politico, il religioso, il simbolico e l'economico. Il che ci consente di «fotografare» gli stessi elementi costitutivi della città-stato in uno stadio sì embrionale, ma già funzionale e riconoscibile.

In realtà, la nascita della *polis*, o meglio della città-stato, di epoca più antica è un fatto non visibile e non raccontabile per lo storico. È con il secolo VIII a.C. che l'archeologia e, con molta maggiore chiarezza, la poesia omerica attestano l'esistenza, già in essere, della città-stato. L'*Odissea* allude alle sue componenti base e ci offre, soprattutto, alcuni squarci panoramici di rara efficacia. Il più celebre ci viene dalla descrizione che la bella Nausicaa fa a Ulisse, naufrago sull'isola di Scheria, della *polis* dei Feaci, sì paradigma utopico di città ideale, ma, al contempo, contrassegnata da tratti urbanistici, architettonici e istituzionali estremamente realistici (6, 262-67):

> [...] intorno alla quale vi è un muro turrito / alto, e un bel porto da un lato e dall'altro della città, / e una stretta entrata; e navi oscillanti sulla strada / stanno qui tratte in secca, giacché tutti senza eccezione hanno il loro posto. / Lì poi, attorno a un bel santuario di Poseidone, c'è la piazza / bene sistemata con i suoi sassi trasportati e piantati nel suolo.

Ma il secolo VIII a.C. è solo, appunto, una soglia di visibilità. Cioè, un *terminus ante quem*, che presuppone una non breve gestazione del fenomeno e una sua lenta evoluzione: entrambe ancora comprese entro i limiti cronologici di quello che tradizionalmente definiamo come «medioevo ellenico», o «età buia», ovvero *dark age* (con limite basso attorno all'800 ca.).

Ma vediamo, anzitutto, cosa ci dicono le fonti antiche, che sulla nascita della città hanno generalmente idee semplici e nette.

Ogni nascita è una «fondazione» – *ktisis* od *oikismòs* – e ogni singola *polis* nasce in un momento ben definito come atto volontario e immediato da parte di un fondatore, sia esso umano o divino. Il processo di formazione è sottinteso, o dato per scontato, e non rientra di norma nelle descrizioni che ci sono fornite dagli autori antichi. Anzi, nella maggior parte dei casi, e anche quando si tratti di fondazioni di età classica, non disponiamo di descrizioni su come nasca effettivamente una città e su come materialmente attecchisca.

Per i periodi più antichi la fondazione ha per protagonista un dio o un semidio, cioè un eroe, o comunque un personaggio del mito, che talora conferisce alla neonata città anche il proprio nome o un nome derivato dal proprio, divenendone così l'eponimo, o *epònymos*. La nostra documentazione, in questo caso, fa menzione solo raramente della componente antropica stabilitasi nella città all'atto della sua fondazione, dando per scontato che appartenga all'etnia che successivamente ritroviamo insediata nella contrada in modo stabile e permanente, oppure all'etnia che nel momento della *ktisis* sappiamo vivere o transitare nella regione.

A questo schema «demiurgico» si accompagna o si intreccia uno schema di tipo coloniale, plasmato, cioè, sul modello della colonizzazione di età arcaica: sul modello delle *apoikìai*, che sono città fondate da altre città in terre lontane. Con un processo che comporta la stabilizzazione e l'espansione di gruppi umani etnicamente omogenei su un dato territorio, dove essi danno vita a nuovi centri urbani. L'intreccio di schemi insediativi è particolarmente visibile per la nascita delle città greche di Asia, che sono «interpretate» come colonie autentiche sorte per trasferimenti – singoli o ripetuti – di coloni da regioni e città della Grecia, le quali, in quanto madripatria o *metropòleis*, definiscono l'identità etnica e

culturale delle città «figlie». Nel mentre, al contempo, la tradizione assegna a queste ultime come fondatori, già capi delle spedizioni coloniali, personaggi mitici, donde si fanno discendere le dinastie e le aristocrazie ivi regnanti in epoca arcaica. Fra questi spiccano l'ateniese Neleo e i suoi figli; ma non mancano tradizioni alternative che conoscono altri fondatori e, per essi, altre provenienze, testimoniandoci così l'effettiva complessità e la reale pluralità degli apporti ellenici alla conquista della costa anatolica.

Al riguardo è bene poi ricordare come in Grecia, per la nascita di una *polis*, non esistano versioni o leggende ufficiali. Spesso, così, molte tra loro si contrappongono, contraddicendosi e proponendoci più fondatori per la genesi di una medesima città. Il groviglio delle tradizioni è peraltro favorito dalla reale complicazione delle vicende che interessano la più parte degli insediamenti nella cosiddetta età buia, quando essi sono soggetti a distruzioni, a spostamenti, a spopolamenti, a ripopolamenti o a veri e propri processi di rifondazione. Comunque sia, la comune opinione dei Greci di età classica sul proprio passato più remoto non avverte una sostanziale differenza qualitativa tra queste letture in chiave «coloniale» delle migrazioni di età protostorica e le narrazioni delle successive fondazioni dell'epoca della colonizzazione arcaica. La cui onda lunga – che investe tutto il Mediterraneo e il Mar Nero – produce racconti, o *lògoi*, sempre più fedeli e sempre più affidabili, conservandoci memoria di fondatori laici e di coloni riconducibili ad aree di provenienza ben individuate.

Integrata strettamente con lo schema di fondazione «demiurgica», ma alternativa allo schema di colonizzazione, è un'ulteriore, peculiare, rappresentazione del sorgere della *polis*: quella mediante un atto di sinecismo. Questo, il *synoikismòs*, consiste nella fusione e nell'unione di più villaggi o città, e dei relativi territori, in un'unica comunità, tramite un processo aggregativo che, talora, è nuovamente attribuito a un fondatore mitico. Il pensiero storico classico non l'intende necessariamente come trasferimento totale e materiale degli abitanti da determinati siti in una nuova sede unitaria; ma piuttosto come costruzione di un polo urbano, l'*asty*, destinato non solo a contenere un'eventuale acropoli o cittadella, ma anche, e soprattutto, a fungere da centro politico e cultuale, e quindi simbolico, della nuova comunità. In questa prospettiva, l'*asty* diviene baricentro e fulcro cittadino della nascente *polis* e del suo territorio.

È questo il caso di Atene, il cui più accreditato mito di fondazione attribuisce a Teseo il sinecismo di più villaggi o città che prima si dividevano il suolo dell'Attica, senza però che ciò abbia comportato il loro abbandono da parte dei rispettivi abitanti. Ma, per gli antichi, da aggregazioni sinecistiche nascono anche altre importanti città, come Sparta, Corinto e Megara. Aggregazioni alle quali – se possiamo usare questa espressione – la «modernità» di età classica fornisce modelli per immaginare e per ricostruire il «fatto» del passato. Basti pensare alle importanti fondazioni o rifondazioni sinecistiche di Elide, di Tegea e di Mantinea nel secolo V a.C., nonché di Megalopoli nel secolo successivo.

Tale il quadro che, sulle origini della città, consentono di ricostruire le nostre fonti letterarie. Ma è tempo di cedere la parola ai moderni: alla loro riflessione critica e alla loro elaborazione di teorie – più o meno condivise – in merito al problema.

Volendo sintetizzare al massimo, l'impostazione più netta consiste nell'ipotizzare la nascita della città come esito di un passaggio diretto dalle strutture dell'età micenea a quelle della *polis* primitiva. Le tavolette in alfabeto lineare B di Cnosso e di Pilo documentano l'esistenza di *dàmoi*, cioè di comunità di villaggio disseminate nel territorio dei palazzi reali e collettrici della produzione agricola di base; facenti capo a dei *basilèis* che altri non erano che capi delle singole circoscrizioni. Orbene, per la critica, è davvero forte la tentazione di conguagliare immediatamente le caratteristiche di questi due soggetti – *basilèis* e *dàmoi* – con le omonime due componenti della città-stato omerica: i «re» e il «popolo».

Caduti o tramontati i regni micenei, crollata comunque l'organizzazione palaziale, proprio la scomparsa di una sovrastruttura burocratica e centralizzata lascerebbe in vita i soggetti sociali più vitali in quanto più strettamente connessi allo sfruttamento della terra. Liberatisi dalla soggezione agli antichi sovrani e affrancatisi dal controllo dei funzionari di palazzo, i singoli *basilèis*, o gruppi di *basilèis*, si ritroverebbero a capo di comunità piccole e indipendenti – o poco collegate – tra loro, che in una qualche maniera attraverserebbero l'età buia, venendosi poi gradatamente a ricompattare all'interno di nuovi contorni territoriali. Le *pòleis* nascerebbero così dall'incontro di singoli «signori» che aggregano le proprie forze e i rispettivi domini locali. La somma di più famiglie o di più gruppi nobiliari, territorialmente contigui, darebbe come risultato

l'aristocrazia paritaria esercitante collettivamente il potere nella città-stato, quale è percepibile nella testimonianza dell'epica. La somma dei vari distretti darebbe come risultato il *demos* omerico, o post-omerico, nel suo significato più largo: cioè di «popolo»/«paese», di comunità rappresentativa di tutti i titolari di un qualche possesso fondiario, e forse anche, più semplicemente, di tutti gli abitanti liberi.

È evidente che tale spiegazione, meccanicisticamente chiara, incorre nel difetto di eccessiva schematicità. Soprattutto arbitraria è la distinzione tra il palazzo miceneo, da un lato, e il mondo periferico dei *dàmoi* dall'altro: la regalità non è una sorta di involucro asportabile. Proprio i documenti in lineare B mostrano come la società micenea sia costituita da un sistema in cui ogni elemento è funzionale e solidale all'insieme. La stessa popolazione dei *dàmoi*, certo da sempre radicata nelle campagne da essa coltivate, potrebbe essersi maggiormente legata al territorio e a un modo intensivo di produzione agricola, o pastorale, solo per effetto di una pressione subita dalla «feudalità» terriera, interessata, su spinta degli stessi vertici monarchici, a «spremere» il sistema al massimo delle sue possibilità accumulative. Di fatto, la ricerca archeologica – pur avendo contribuito a contrarre sensibilmente la durata del periodo più regressivo della cosiddetta età buia al solo secolo XI a.C. – continua a palesare una netta frattura, o una discontinuità, tra i livelli di civiltà raggiunti nel secolo XIII e quelli testimoniati nel secolo VIII a.C., allorché ricompaiono, subito intensificandosi, nuovi indicatori di crescita materiale e di dialettica sociale. Per cui è difficile pensare che le strutture antropiche siano passate indenni attraverso la cosiddetta età buia, in cui la crisi demografica si palesa in modo radicale e drammatico.

Tuttavia la ricostruzione, cui ora abbiamo accennato, resta valida almeno sotto l'aspetto del meccanismo teorico ipotizzato per la fase ascendente della genesi della città. Una situazione di vuoto gerarchico che investe in blocco villaggi, fortilizi, insediamenti rurali di varia struttura, deve avere lasciato il posto a una dinamica di agglomerazione tra alcune comunità fattesi più grandi e le rispettive, circostanti, campagne con i superstiti abitati di più ridotte dimensioni. A processo concluso, ogni sede di tale polarizzazione insediativa è una *polis*, con il suo nucleo cittadino e con il suo spazio rurale.

La coagulazione del territorio attorno al nucleo urbano o protourbano – di fatto attorno all'*asty* – costituisce, al tempo stesso, la spiegazione materiale e la descrizione del processo e anche il suo risultato in una compressione di piani analitici difficile sia da districare sia da verificare in concreto. Ma qualcosa del genere deve pure essere accaduto, se non sotto l'aspetto del «come» o del «quando», almeno sotto quello della logica del mutamento, che permette di postulare con chiarezza solo il dato di partenza e quello di arrivo, che è, appunto, la *polis*.

«Prima», ogni abitato è sede di una comunità tendenzialmente autonoma; ovvero più abitati si uniscono in comunità composite, ma instabili, sulla base di precarie alleanze fra i rispettivi capi. Il loro territorio si presenta allora come punteggiato da una serie di città/villaggi di uguale peso reciproco. «Dopo», la città-stato, di norma, ha un solo centro politico: residenza dei *basilèis* e sede delle istituzioni, dell'esercizio formale del potere e dei culti comuni. Mentre, viceversa, tutti gli altri insediamenti ne risultano funzionalmente e giuridicamente subordinati. Alcuni di essi, poi, scompaiono definitivamente; altri vengono contesi e inglobati da nuove *pòleis* formatesi nel frattempo con processi simili e paralleli.

Orbene, tale schema evolutivo risponde, a ben vedere, al processo che gli autori antichi chiamano «sinecismo», seppure riletto con consapevolezza odierna. Risponde, cioè, a una non qualunque somma o giustapposizione di abitati e di abitanti, bensì a una fusione qualificante di forze e di risorse umane che dà origine a un insediamento nuovo oppure si realizza attorno a un insediamento già esistente.

Ma il modello teorico è analizzabile anche da un punto di vista assai più dinamico, relativo, soprattutto, alle forze in campo.

L'*Iliade* e l'*Odissea* ci lasciano intravedere – attraverso una sedimentazione e una stratificazione di motivi tradizionali risalenti senza dubbio a prima del secolo VIII a.C. – re investiti di onori e privilegi quasi divini, epperò dominanti su compagini territoriali fluide o poco omogenee, di estensione mutevole, e per giunta a capo di guerrieri, che sono inferiori più per capacità economiche che per rango, legati a loro solo da fragili vincoli di fedeltà personale. La geografia dell'omerico *Catalogo delle navi*, i rapporti reciproci tra i re, e tra questi e il loro seguito, le vicende della casa di Ulisse sono tutti elementi che lasciano trapelare una natura del potere di carattere molto personale; di fatto, una *leadership* ereditaria, ma non

tutelata né dal diritto né dai vincoli di una legge successoria. Una società, in sostanza, prepolitica e prestatale, dove i *basilèis* si mantengono al vertice con esibizioni di valore militare, di prestigio, di ricchezza e di munificenza; esibizioni intese a obbligare a una perenne lealtà i nobili loro pari, alleati e amici, i guerrieri di nobiltà (o di ricchezza?) inferiore e, ovviamente, il popolo. Ma questo patto di stabilità, nei fatti, risulta fragile e precario, basato, come è, su un mutuo, equivoco, scambio tra protezione e beneficio da un lato, e fiduciosa soggezione e sostegno di gruppo dall'altro.

La dimensione personale e clientelare della politica e la debolezza dell'istituzione monarchica fanno risaltare, per contrasto, una società la cui essenza pregnante è costituita dalla vitalità delle strutture guerriere, nonché della loro cultura e ideologia. La *polis*, sia arcaica sia classica, presenta regolarmente, e quasi senza eccezioni, la propria cittadinanza suddivisa in fratrìe, o *phratrìai*; che sono testimoniate il più delle volte con questo stesso nome e sempre con le medesime funzioni di segmentazione civica e spesso anche di aggregazione cultuale e militare. Le conosciamo abbastanza bene per ciò che significano all'interno della città-stato, allorché essa è già nata e formata, ma basta il nome, che sfrutta in modo specifico la radice indoeuropea di **bhrater* (il latino *frater*), per comprendere come la loro istituzionalizzazione nel quadro formale della *polis* derivi da una sorta di «fratellanza» simbolica fra tutti i suoi soci/cittadini. Fratellanza nella guerra e nel culto, nei giuramenti e nei sacrifici, che in origine ha per attori i componenti di bande guerriere, il cui spirito e il cui carattere di socializzazione non è troppo dissimile da quello, in epoca arcaica e classica, dei membri delle eterìe. Cioè, delle «consorterie» promotrici di attività politiche, sì non ufficiali, ma quanto mai incisive ed efficaci (che vanno dalla manipolazione occulta della pubblica opinione alla pressione elettorale, dalla mobilitazione contro uomini e contro idee all'eversione dell'ordine costituito). Ebbene, proprio «consorterie» consimili devono aver giocato un ruolo fondamentale sia nella fase di indifferenziato policentrismo, che connota la cosiddetta età buia, sia in quella del consolidamento delle *pòleis* quali unità territoriali compatte. Quindi, poiché l'idea di fratellanza implica anche l'idea di uguaglianza, le fratrìe originarie devono essere viste come una sorta di

laboratorio di incubazione degli ideali di parità e di libertà personale che sono fondanti nell'esperienza culturale della grecità.

In questa dinamica, i *basilèis* e i loro seguaci e clienti, accomunati da un elemento collante che è la proprietà o il possesso della terra, danno vita alla *polis* con il proprio *demos*: che è la comunità dei contadini liberi, titolari – seppure in forma precaria – di parte delle terre. Il quale *demos* è sì sovrastato e governato dagli aristocratici, ma in una forma che li vede perfettamente integrati nella comunità stessa. Ma come chiamare questo processo nel suo divenire? A ben vedere risponde anch'esso al nome di sinecismo.

Non dissimile il ragionamento che potrebbe formularsi per la genesi delle *phylài*, le cosiddette «tribù», che, almeno in apparenza, parrebbero avere esercitato un ruolo non meno decisivo – forse anche più antico – in connessione con le primordiali migrazioni che portano i popoli greci nella loro penisola, o comunque in relazione al definitivo assestamento dei loro *ethne* dentro confini stabili. In età storica, le tribù della *polis* inglobano le fratrìe, o le affiancano con funzioni diverse, ma con ruolo polivalente di inquadramento anagrafico e militare dei cittadini. Tuttavia non sono presenti in tutte le città, e il problema si complica se consideriamo che, in origine, sono testimoniate sia nelle *pòleis* doriche sia in quelle ioniche, sempre, rispettivamente, con i medesimi nomi e nella stessa composizione. Nelle prime in numero di tre (*Hyllèis*, *Dymànes* e *Pàmphyloi*), nelle seconde di quattro (*Argadèis*, *Aighikorèis*, *Ghelèontes* e *Hòpletes*). Una siffatta constatazione è molto difficile da conciliare con l'idea che esse abbiano accompagnato i Dori e gli Ioni nel lungo «cammino» che – nello spazio e nel tempo – li condusse a occupare le loro sedi storiche. È come se, da parte loro, l'occupazione delle varie regioni, e quindi la fondazione di veri e propri insediamenti, fossero avvenute per tappe tanto metodiche da comportare, in tutte le occasioni, la presenza attiva – e perfettamente parallela – di tutte le tribù. È una prospettiva, in effetti, né verosimile né credibile, che, tuttavia, può essere corretta se ipotizziamo che a partire già da un'età molto alta le *pòleis* dei Dori e degli Ioni si siano preoccupate di garantire artificialmente al proprio interno una rappresentanza paritaria per tutte le tribù; consapevolmente ri-inscenando i miti delle proprie origini etniche e trasfondendoli nei nomi e nel numero delle loro ripartizioni cittadine.

L'analisi del modello «sinecistico» tocca, infine, livelli più pregnanti se consideriamo le risorse materiali messe in campo dall'innovazione della *polis*, nonché i vantaggi che ne derivano. Come fenomeno generale – pertinente anche ambiti differenti da quello greco, come l'oriente mesopotamico e siro-fenicio – il sorgere della città presuppone da parte dei suoi «creatori» la disponibilità permanente di un *surplus* produttivo, specie di natura alimentare. È proprio questo che ne permette la nascita, la costruzione, la crescita e l'impegno a una migliore difesa del territorio. La città non è solo sede del potere, ma anche delle attività lavorative non direttamente legate allo sfruttamento del suolo, che stabilizzano a loro volta le condizioni necessarie per il mantenimento e l'incremento del *surplus*. La formula ellenica prevede che tutti i membri di diritto di una comunità – quasi ne fossero gli azionisti – possano vantare una qualche quota di partecipazione al controllo della terra, seppure a differente titolo e da non omogenee angolature della scala sociale. Per cui la *polis* è una buona soluzione al problema di uno sfruttamento permanente e il più possibile condiviso del territorio, nonché la migliore risposta alle situazioni di ristrettezza ambientale e di sovraffollamento antropico.

Ma il presupposto, per la nascita della città, è che da molto tempo, forse da secoli, comunità prepolitiche, gravitanti su un determinato territorio, si siano rese conto delle sue potenzialità agricole. Il che implica, da parte di esse, una già relativa stanzialità, seppure contrassegnata da improvvise contese e da successive pacificazioni, e spiega altresì l'attrattiva che certi territori possono aver esercitato su soggetti provenienti dal di fuori. In ultima istanza, la fondazione della città-stato significa la pacificazione definitiva tra gruppi umani concorrenti allo sfruttamento di un determinato territorio, ovvero la sua definitiva conquista da parte di un gruppo, più agguerrito, sopraggiunto dall'esterno. Il momento della fondazione rimanda, quindi, a una sorta di patto sociale, o meglio – come ora diremo – «politico», che è da ritenersi avvenuto effettivamente (non solo un *prius* logico!), e magari pure dopo tentativi ed esperimenti infruttuosi. Ciò non può che indurci a concludere che le radici della *polis* rimontano non al secolo VIII a.C., ma a un'età decisamente anteriore.

Come è facile vedere, il campo di ricerca è tanto illimitato per teorie formulabili quanto, di fatto, povero di prove documentarie dirette. Dinnanzi alle diffuse zone d'ombra, è bene fermarsi con l'auspicio che i

progressi futuri dell'attività archeologica riescano ad apportare all'indagine aiuti rilevanti. Di per sé l'archeologia contribuisce però a mettere in luce singoli elementi che, agli effetti della nascita della *polis*, hanno certamente operato come catalizzatori, ma – a quello che appare – senza avere svolto un ruolo davvero determinante. In primo luogo, elementi individuabili nell'istituzione di un culto diffusamente praticato; in grado, cioè, di attirare periodicamente, secondo i ritmi stagionali dell'agricoltura o della transumanza, gruppi umani attorno al sacello di una divinità. Oppure, in secondo luogo, elementi individuabili nella presenza *in loco* di una tomba di provata vetustà, magari di epoca micenea o submicenea, dotata di un'uguale carica attrattiva perché nell'immaginario collettivo collegata alla memoria e alla cultualità di eroi del mito. In qualche caso, ovviamente, anche la stessa posizione strategica e la difendibilità di un sito avranno influito sulla scelta di un insediamento e sul suo potenziamento. Come pure avrà influito, in altri casi, una felice collocazione in punti di passaggio obbligati o in luoghi dalle favorevoli potenzialità portuali: quali gli istmi terrestri o gli stretti marini. Ma questi ultimi dati assolvono solo la funzione di «acceleratori» o di concause e, in quanto tali, delineano più il contesto che il fatto.

Infine, è necessario ribadire ancora una cosa. Abbiamo sì detto che la *polis* nasce da un patto sociale, ma questo non esaurisce la spinta propulsiva che ne provoca la genesi. Infatti, il solo patto sociale, in quanto tale, lascerebbe gli addendi della somma sinecistica – i nobili, il popolo, i segmenti tribali, i villaggi, i campi – sostanzialmente, sul piano qualitativo, al punto di partenza.

Noi non sappiamo – come abbiamo detto – quando esattamente inizi a esistere ciò che chiamiamo «città-stato» e, non sapendolo, ogni nostra congettura pecca di un peccato originario. Sappiamo con sicurezza che il secolo VIII a.C. segna solo un *terminus ante quem*, al quale corrisponde una *polis* con caratteri desumibili dal «filtraggio» che ci deriva dall'epica omerica. Dal quale è legittimo concludere che fin dalle origini, o comunque molto precocemente, la *polis* abbia assunto l'aspetto di una costruzione artificiale – e quindi razionale – che ri-istituzionalizza e ri-semantizza in accezione politica e formale istituzioni precedenti: come la regalità, l'assemblea dei guerrieri, il consiglio degli anziani, le fratrìe e le tribù.

Certo, il «sociale» è ancora preminente nel controllo e nell'uso di tali istituti, ma ora il «sociale» funziona tramite la mediazione obbligata di istituzioni formali sottoposte a regole esse pure formalizzate. In questo senso, appare un dato estremamente significativo che, alla metà circa del secolo VIII a.C., il potere – anzi il monopolio – dell'aristocrazia sulla città non si eserciti per mezzo del solo peso della competizione economica e della valentìa guerresca, ma richieda ora un'autentica invenzione di stampo istituzionale: quella del «magistrato» elettivo e annuale, l'arconte, che governa e comanda solo in virtù di una precisa investitura formale, che si esplica o tramite il voto dei propri pari, ovvero, più probabilmente, tramite il voto dell'intera comunità, il *demos* nell'accezione più ampia. In entrambi i casi, tale voto conferisce all'eletto e alle sue funzioni un plusvalore che è di carattere squisitamente politico.

In altre parole, la nascita della *polis* innesca la genesi di una prima ed embrionale nozione di pubblico, o meglio ancora di una corrispondente realizzazione di «pubblico» sul piano della prassi quotidiana e sociale. Ma non è tutto. La nascita della *polis* segna la genesi stessa del «politico» come categoria e della politica come spazio collettivo e teoricamente neutrale riservato alla risoluzione di problemi comuni in forma dialettica. Ovvero, al di là di romantiche illusioni, riservato all'affermazione degli interessi della classe dominante senza il ricorso alle armi. Ma illusioni e disincanti a parte, gli albori della *polis* valgono come imprescindibile momento di incubazione di valori formali, culturali e giuridici destinati a incidere profondamente, con impennate e ritorni più o meno consapevoli, sull'intero arco della storia mediterranea ed europea.

È tempo ora di esemplificare. Di passare, cioè, a offrire una rassegna in merito all'approccio della questione delle origini della *polis* da parte di alcuni tra i più noti antichisti, di ieri e di oggi, a cominciare dagli anni dell'immediato anteguerra fino ad arrivare ai giorni nostri. Ovviamente la campionatura che proponiamo non pretende di essere esauriente, bensì solo indicativa di alcune fondamentali linee di tendenza.

4.2. *La discussione: primo esempio*

[Gaetano De Sanctis, *Storia dei Greci. Dalle origini alla fine del secolo V*, I-II, La Nuova Italia, Firenze 1939]

Iniziamo da un'opera – cui già abbiamo accennato – ormai divenuta un classico: la *Storia dei Greci* di Gaetano De Sanctis. È una trattazione di fondamentale rilevanza nel panorama della storiografia italiana; anzi, in pratica, la prima e forse unica opera di rilievo scritta nell'età che precede la Seconda guerra mondiale. Al tema della nascita della città-stato, ovviamente, non ne è dedicata che una piccolissima sezione del primo volume; ma è appunto significativo che il tema sia toccato appena incidentalmente, solo con una cursoria ricostruzione, nel capitolo su *La colonizzazione eolo-ionica*.

La posizione del De Sanctis, comunque, è molto autorevolmente rappresentativa di un'interpretazione largamente diffusa e di lunga durata. La *polis* sarebbe nata in Asia Minore come esito della colonizzazione della fascia costiera anatolica da parte degli Ioni e degli Achei, i quali – per lui, che è fra i negatori dell'invasione dorica – altro non sono che i futuri Dori. L'età non è facile da precisare, ma, per la considerazione che l'arrivo degli Ioni è posteriore a quello degli Achei, viene ipoteticamente individuata nel contesto dei grandi movimenti di popoli che interessano il Mediterraneo orientale e l'Egitto nei decenni a cavallo del 1200 a.C. Scrive il De Sanctis:

> Comunque, l'*Iliade* ci dà un'immagine viva del modo di procedere di questa colonizzazione; avventurieri giunti su navi da ogni parte di Grecia si trinceravano in un campo presso il mare, qualche volta in un'isola o in una penisola, e di lì instancabilmente battagliavano contro le fortezze indigene dell'interno fino al giorno in cui per forza, per sorpresa o per tradimento, se ne impadronivano uccidendo o cacciando la popolazione maschile e tenendo per sè le donne dei vinti. La nuova città poteva essere o quella indigena che cambiava padrone o il campo trasformato in una fortezza stabile. Questa è la origine della *polis* che tanta importanza ha assunto nello sviluppo storico del popolo greco. In Grecia fino allora l'uso era stato di abitare per villaggi (*katà komas*). Una fortezza di regola in sito più elevato era la sede del re e il luogo di rifugio della popolazione in caso di pericolo. Alcuni borghi andavano sorgendo non lontano dalla fortezza o in vicinanza di qualche sacrario. Nulla allora che rassomigliasse alle posteriori *pòleis*. Ma i coloni dell'Asia furono per lunghi anni costretti a stanziare in permanenza entro le fortificazioni dei loro campi o delle città che li sostituiscono. Quindi il formarsi di vere unità cittadine con propria vita economica, politica, religiosa, quasi isole nel territorio che talora era coltivato soprattutto dagli indigeni ridotti a servi

della gleba. Codesta nuova organizzazione che i coloni si diedero per forza di cose si riverberò sulla madrepatria e fece che anche qui, di mano in mano che si attuavano le condizioni per un maggiore agglomeramento della popolazione, questa si organizzasse in città: uno sviluppo di capitale importanza nella vita greca, che si effettua prima nella Grecia orientale economicamente più progredita e civilmente più esposta agli influssi dei coloni, e solo più tardi guadagna la Grecia occidentale dove l'ordinamento per *kòmai* non fu mai del tutto superato nell'età classica, per esempio in gran parte dell'Etolia e dell'Arcadia.

Importanti agglomerati urbani di popolazione, resi possibili dalle condizioni culturali ed economiche, trovavano già gli Achei e gli Ioni nell'Anatolia. Ma le costoro città, separate da territorio straniero, sorte probabilmente in tempi e contingenze svariate, radicalmente diverse dalle agglomerazioni indigene, erano centri e focolari autonomi di vita economica e politica, non, come esse [le «agglomerazioni indigene»], cellule almeno virtualmente di più vasti organismi. E in questa autonomia dei centri cittadini abbandonati ciascuno a sè sta la originalità loro di fronte all'ambiente anatolico, sta nello stesso tempo la loro forza e la loro debolezza: la forza, cioè l'impulso a quella attuazione concreta di tutte le libertà di cui per la prima volta nella storia universale fu teatro la Ionia; la debolezza, cioè la radice della incapacità degli Ioni a mantenere in vita quel fuoco di libertà che essi primi avevano acceso (pp. 176-78).

Vedremo in seguito come spunti di questo tipo si innestino nel solco di un secolare dibattito sul rapporto fra oriente e occidente visto e verificato al di dentro, e nella prospettiva, della storia dei Greci. In particolare, nella prospettiva del contributo dato dagli Ioni all'evoluzione politica e istituzionale del mondo ellenico. Qui urge piuttosto penetrare le ragioni del pochissimo spazio accordato al problema delle origini della *polis*, seppure enunciate secondo un modello incisivo, assolutamente esauriente per quanto concerne il rapporto documentario con le fonti letterarie e con quelle archeologiche allora disponibili.

La spiegazione è che il problema delle origini, innanzitutto, viene formulato e risolto in relazione al sorgere degli ancestrali raggruppamenti-base della società greca, ossia in relazione alle fratrìe, alle tribù e ai *ghene*. Così nel capitolo su *La nazione greca e i suoi antichissimi ordinamenti*, e in coerenza con una tradizione storiografica più che consolidata, soprattutto nell'ambito della storia del diritto romano, e a cui lo stesso De Sanctis aveva dato un decisivo contributo nella sua grande e fondamentale *Storia dei Romani*. Tradizione che, pregiudizialmente, imponeva una presa di posizione sulla questione della nascita dello «Stato» (sempre con la S maiuscola!) e dei suoi elementi costitutivi. Tale nascita viene ora sentita come un dato primordiale, come un *prius* logico, che precede e ingloba tutti gli ulteriori segmenti indirizzati alla formazione di unità sociali sempre più stabili e complesse: unità civili, religiose e militari. Tra queste,

più antiche appaiono le fratrìe, più recenti le tribù: entrambe, da associazioni spontanee e precarie, assurgono via via al ruolo di strutture riconosciute e regolate, appunto, dallo stato, o dallo stato stesso addirittura subite. Come nel caso dei *ghene*, cioè dei raggruppamenti nobiliari, che, sebbene di formazione ancora più recente, occupano e monopolizzano progressivamente la vita politica della comunità statale. Il tutto in un processo svoltosi ancora entro la fine del secondo millennio; sicché – ai nostri occhi – la suggestiva ricostruzione del De Sanctis, molto lineare ed esposta con limpida chiarezza, assume quasi un andamento di moderno mito di fondazione delle istituzioni chiave della futura città-stato ellenica. Ma per lui lo stato in sé medesimo era già nato prima. Erano «stati» già i «minuscoli staterelli» nei quali si erano distribuiti gli Elleni all'indomani del loro definitivo insediamento nella penisola, all'alba del secondo millennio. Scrive ancora il De Sanctis:

> fra le dottrine antitetiche, quella secondo cui dagli aggruppamenti sempre maggiori delle genti in fratrie, delle fratrie in tribù, delle tribù con altre tribù, è sorto lo Stato che tutte le congloba e supera, e l'altra per cui lo Stato ha artificiosamente distribuito in tribù e in fratrie le famiglie o le genti che lo costituivano per far meglio valere su di esse la propria autorità, sembra suggerita dai dati in nostro possesso circa le fratrie, le tribù e le attinenze loro con lo Stato, una teoria secondo cui le fratrie e le tribù sono sorte nel seno dello Stato e indipendentemente da esso per assolvere quei compiti e rispondere a quelle esigenze che lo Stato primitivo non era in grado di soddisfare. [...]
>
> Gli è che a un certo punto lo Stato ha visto l'utilità di questo ordinamento che s'era introdotto indipendentemente da esso per vantaggio dei singoli e delle famiglie, lo ha fatto suo, lo ha irregimentato ed imposto (ivi, pp. 88, 98-99).

Scissa, e cronologicamente separata, dalla più pregnante tematica pertinente le origini dello stato, la nascita della *polis* diviene così argomento meno fondamentale e decisivo, da descriversi essenzialmente in termini di meccanica insediativa influenzata da forti condizionamenti ambientali. Anche se, beninteso, la riflessione del De Sanctis non prescinde né da componenti spirituali né da dinamiche materiali quali quelle dettate dall'anelito all'intraprendenza e all'espansione economica. Il processo di nascita della *polis* perde peraltro mordente anche per la sua separazione redazionale dall'indagine sulla formazione dell'aristocrazia, alla quale il De Sanctis riserva, invece, affondi assai incisivi (anche se oggi superati nel motivo della visione del *ghenos* quale equivalente greco della *gens* romana). Ma, in realtà, ciò che è separato nella redazione del trattato

riemerge in modo concettualmente unitario. Infatti, i due temi – sia la nascita della *polis* sia la formazione dell'aristocrazia – vengono sì affrontati in capitoli distinti, ma il lettore, di fatto, è indotto a sovrapporli implicitamente, giacché la genesi della città è posta negli ultimi secoli del secondo millennio, mentre il processo di maturazione di una classe aristocratica vede il suo punto di arrivo nell'epica omerica, che è datata correttamente al secolo VIII a.C. Dunque, anche per il nostro autore, i due fenomeni devono essere in larga parte correlati; ma è significativo, e ai nostri occhi rimarchevole, che egli non espliciti tale correlazione.

4.3. *La discussione: secondo esempio*

[Victor Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, Artemis, Zürich 1965[3] (ed. or. 1932) (*Lo stato dei Greci*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1967)]

Non dissimile è la posizione espressa da Victor Ehrenberg in una grande trattazione specificamente dedicata al nostro tema: *Der Staat der Griechen*. Tale trattazione, appunto, imperniata sulla nozione di *Staat*, di stato, non dedica alcuno spazio alla problematica della genesi della *polis*, riflettendo, con ciò, l'irrilevanza attribuita alla questione da parte degli antichisti della prima metà del secolo scorso, molto più attenti, semmai, al tema della nascita delle strutture gentilizie, nonché a quello della definizione e della suddivisione degli Elleni nelle rispettive identità linguistiche e territoriali, quali, successivamente, riscontriamo in pieno primo millennio. Anche per Ehrenberg lo stato preesiste logicamente – prima ancora che cronologicamente – alla formazione della *polis*. Preesiste in quanto categoria dello spirito, e perciò anche della storia delle forme dell'aggregazione umana, le quali quasi automaticamente assumono carattere di «statalità» con il loro stesso embrionale delinearsi.

È rivelatore, in questo senso, il fatto che l'autore individui le più antiche radici della *polis* nelle roccaforti dei monarchi micenei:

> Il centro dello stato miceneo era la rocca del signore e se la più antica parola greca per indicarla era *polis* (*ptolis*) è probabile che da essa derivi la *polis* in quanto città e stato (p. 14).

Il compiersi del processo formativo ha però luogo sul suolo asiatico, in virtù, e per conseguenza, della «prima colonizzazione greca» diffusasi nelle isole dell'Egeo e sulle sponde dell'Anatolia a partire dal 1400 fino a giungere oltre il 1200 a.C. Si tratta di una sorta di determinismo geografico-ambientale che ci ricorda quello che già abbiamo avuto occasione di riscontrare nella riflessione del De Sanctis. Scrive Ehrenberg:

> Ciò determinò la forma delle città che a poco a poco venivano sorgendo su territorio coloniale. Specialmente nell'Asia Minore, dove i Greci si insediarono in mezzo a una popolazione non greca e al margine di un vasto retroterra non greco, per lo più nelle vicinanze di precedenti abitati su penisole e istmi, tutto imponeva decisamente l'abitato cittadino. La *polis* micenea era diventata qui una città in senso proprio e ristretto [...]. Una città non è ancora uno stato. Ma qui, in quanto

dominatrice di terra barbarica, essa divenne stato. Con ciò è probabile, ma nient'affatto sicuro, che quella comunità politica che chiamiamo *polis* si sia attuata primamente nella Ionia (ivi, pp. 15-16).

Ma la sopravvenuta crisi del sistema miceneo provoca, per così dire, un'iterata «partenza». Il fattore nuovo – etnico e soprattutto tribale – costituito, intorno al 1200 a.C., dalla migrazione dorica complica la fisionomia e la natura della *polis* arcaica, informandone e condizionandone per sempre le strutture gentilizie. Fattore costituito sì dalla migrazione dorica, ma anche dal più generale «ritorno alle forme politiche caratteristiche dell'epoca della precedente immigrazione», dominate dalle «stirpi», sia le più vetuste sia le ultime arrivate:

Anche dove le stirpi non si fissarono in abitati di villaggi sparsi (*katà komas*), dove invece, per lo più in vicinanza di un abitato miceneo e soprattutto nelle regioni orientali della Grecia, si abitava in una città (ora sempre chiusa da mura) l'organizzazione tribale ebbe un'importanza decisiva [...]. Così il modello costituito dallo stato tribale comprendeva tipi di stato nuovi e assai diversi. Ma ogni forma di abitato, fosse villaggio o fosse città, era in base alla sua natura «locale» in contrasto con l'ordinamento «personale» della stirpe. Questo contrasto era tanto più visibile quanto più, col mettere radici, la coesione della stirpe si veniva allentando (ivi, pp. 16-17).

Così sempre Ehrenberg. Insomma la *polis* definitiva, costituitasi nel corso del secolo VIII a.C., è il risultato, in sé contraddittorio, di una fissazione *in situ* e in stanzialità territoriale di istituzioni proprie di una fase anteriore, contrassegnata, invece, da processi di grande mobilità. Nella quale l'identità di uomini e di gruppi era fornita dall'appartenenza personale a corpi e comunità gentilizie, come le fratrìe e i *ghene.* In quanto alla tribù, essa contraddistingue la ripartizione della cittadinanza in seno alla *polis* e, come tale, rappresenta, in epoca storica, la complessa intersezione tra l'antica fluidità della stirpe e il lento processo innescato dal frazionarsi e quindi dal consolidarsi della stirpe medesima nelle forme organizzative delle città-stato.

4.4. *La discussione: terzo esempio*

[Santo Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, La Nuova Italia, Firenze 1947 (ristampa, con introduzione di F. Càssola, Rizzoli, Milano 1989)]

Particolarmente stimolanti, sul problema della nascita della *polis*, sono le pagine di Santo Mazzarino nel volume *Fra Oriente e Occidente.* Pagine ricche di preziose riflessioni, seppure diluite e talora disperse in un esuberante flusso argomentativo e in sussultorie, quasi autonome, divagazioni che rimettono in continua discussione tutto il significato profondo dell'avventura ellenica nell'età di formazione della città-stato, affrontando, con rinnovato ardore, il fatidico dilemma relativo al ruolo e al peso delle influenze orientali sulla società e sulle istituzioni greche.

Helmut Berve aveva identificato la nascita della *polis* con il raggiungimento, solo all'alba dell'epoca classica, di un compiuto carattere statale della comunità cittadina, sottolineato dalla scomparsa di un fattore «personale» e «tirannico» nella gestione della sua politica. Ora il Mazzarino, controbbiettando a Berve, opera un forte richiamo a cogliere nella sua semplicità e nella sua assolutezza definitoria la natura originaria – e con essa l'originalità specifica – della città greca. Così egli scrive:

> la *polis*, qualunque sia la sua forma di governo – aristocratica o democratica, non importa – significa la partecipazione di tutti i cittadini di pieno diritto alla vita dello Stato. Da questo punto di vista, è probabile che il problema dell'«origine della *polis*» si risolva su un piano sociologico piuttosto che su un piano propriamente storico: la *polis* non ha origine precisa da questo o quel fenomeno contingente, ma piuttosto trae caratteristiche e aspetti propri da un'esigenza generica dell'anima greca. Di un tale fenomeno non si dà origine; esso *è*; anche se nella Ionia acquista particolare interesse, perché in epoca arcaica le città ioniche hanno una particolare fisionomia e notevole interesse nella storia dei Greci (p. 200).

È evidente che una simile enunciazione ha il pregio di affermare perentoriamente la incommensurabilità essenziale della città-stato ellenica, riportando verso l'alto l'origine della *polis* come fenomeno in sé unitario per elementi caratterizzanti e costitutivi, che si impongono da subito, o da sempre, come blocco di requisiti inerenti alla stessa visibilità

della *polis* quale ci appare sulla soglia del secolo VIII a.C. Ma ciò significa anche collocarne il momento formativo al di là, e al di fuori, di qualsiasi possibilità di indagine. Volendo, nell'effettiva «invisibilità» cronologica di ciò che precede, appunto, la soglia di visibilità. Tuttavia il Mazzarino non è di questo avviso e propende, più ancora che per un'insondabilità del processo poleogenetico, per una sua inconsistenza o inesistenza epistemologica. Egli, cioè, riconduce la *polis* a una sorta di invenzione ideale «dell'anima greca», a una concezione connaturata e originale. In una parola, alla «concezione greca della vita politica, della vita in quanto vita politica», poggiante sulla presenza nella città non solo di un luogo di riunione – il *bouleutèrion* – per i membri delle accolte di governo, ma soprattutto sulla presenza dell'*agorà*, «che è anche un posto per l'adunanza dei cittadini di pieno diritto». Così egli si esprime:

> L'*agorà*, a un tempo centro di mercato e della vita politica, è la definizione più chiara e il simbolo distintivo della *polis* [che i Greci hanno creato come] comune proprietà di tutti i cittadini di pieno diritto [...].
>
> L'esigenza greca dello stato che ha centro nella «piazza» in cui si agita e si combatte la lotta politica, è un motivo sociologico originale: è la creazione dei Greci. [...] Vale a dire: le forme costituzionali proprie della grecità sono creazione dello *spirito* greco; questo è il più semplice, ma anche l'unico modo, d'intenderne la genesi, e di spiegarci come, dalla città-principato (in origine in nulla dissimile dalle città-principato orientali), i Greci passassero alla *polis* aristocratica ed infine all'esigenza isonomica.
>
> Proprio per questo, a chi ci chiede quando è sorta la *polis* greca, noi dovremo rispondere che essa sorge col rivelarsi, ai Greci medesimi, di un'etica politica – della *loro* etica (ivi, pp. 201-2, 205).

Per la sensibilità odierna tali asserzioni possono risultare ancora troppo intrise di idealismo e di naturalismo culturale, e spiegazioni che si formulano all'insegna dell'«anima» o dello «spirito» appaiono ai limiti della tautologia. Anche se il pensiero del Mazzarino nella definizione dei «caratteri della nazione» ellenica è sotto ogni aspetto assolutamente avverso a derive razzistiche. Lo storico di oggi non può in ogni caso rinunciare a interrogarsi sul come e sul quando abbia avuto origine la città. Ma deve pur sempre fare tesoro della lezione del Mazzarino che lucidamente delinea il primigenio profilo della *polis* altoarcaica, che fin da subito si differenzia e si contraddistingue da altre forme politiche e associative a carattere statale proprie del Vicino oriente:

> Per questo appunto è diversa, e anzi, sotto certi rispetti, opposta, la evoluzione degli stati cittadini in Oriente e in Grecia. Nell'Oriente si partì dagli stati-città, per arrivare – già agli albori della storia sumerica come della egizia – a compagini più vaste, in cui una delle città-stato ebbe il predominio

sulle altre, e prese l'iniziativa dell'unificazione [...], e comunque l'Oriente fu sempre caratterizzato dalla concezione «territoriale» dello stato. Diversamente in Grecia: qui non si va dalle città-stato alle grandi compagini territoriali; qui le città-stato sono punto di arrivo, non già di partenza. In Oriente domina la concezione territoriale dello stato, in Grecia la «personale»; in Oriente il monarca impersona lo stato, sì che lo stato territoriale è il coronamento del travaglio costituzionale; in Grecia i cittadini sono lo stato, e la *polis* è punto di arrivo insuperabile nell'evoluzione costituzionale (ivi, p. 202).

Ma la *polis* risulta parimenti differente, alle sue origini, dalle contemporanee forme omologhe di città-stato diffusesi tra i secoli X e VIII a.C. nelle aree fenicia, filistea e neoittita. Fondamentale, per percepire la differenza, è l'individuazione di una comune matrice negativa, che, di fatto, consiste nell'emergere dell'esperienza dello stato-città o della città-stato in tali aree, quale risultato ed effetto, alla periferia, di un processo di disgregazione di vecchi imperi territoriali – quali l'egizio e l'ittita – che si assomma ai nuovi equilibri mediterranei determinati dalle migrazioni dei Popoli del mare. All'inizio del secolo XII a.C. l'esito «morfologico» è sì, in sostanza, comune, segnato da entità statali con territorio limitato strette attorno a un insediamento urbano dominante; ma varia, da luogo a luogo, la natura della gestione del potere. Infatti, alcuni di questi stati cittadini, quali i principati neoittiti, non evolvono al di là della forma monarchica, mentre altri, come gli insediamenti fenici, che pure conobbero forme repubblicane, non le svilupparono sino al grado raggiunto, invece, dai Greci con la creazione della *polis*. Ma lasciamo la parola alle conclusioni stesse del Mazzarino:

Solo con l'epoca delle migrazioni dei popoli fu più evidente una tendenza verso quello che dicemmo «atomismo cittadino» nell'area coloniale anatolica: gli stanziamenti cittadini che già esistevano (p. es. Mileto) si svolsero ora più autonomi e liberi, diventarono città-stati; lo stesso avvenne nella madrepatria. Il fenomeno si inquadrò negli analoghi processi che diedero luogo alla formazione delle città-stato nelle aree «hittito-geroglifiche», fenicia, filistea [...]. Questi presupposti, dunque, ci aiutano a inquadrare più largamente l'origine degli stati-città nella madrepatria greca e nella zona coloniale anatolica; ci assicurano che questa origine affonda le sue radici nell'epoca che immediatamente seguì alle migrazioni dei popoli, naturali autrici di un disgregamento «atomico» in alcune aree. Ma resta ancora qualcosa che non si risolve con questi presupposti, che è al di là di essi ed irriducibile ad essi: resta l'essenza «sociologica» della *polis*, «tipologica» come altri direbbe. Questo è il significato della *polis* nella storia del mondo, della *polis* come tipica forma costituzionale; e si riassume nella formula della partecipazione di tutti i cittadini alla vita della *polis*, e ha, quasi simbolo urbanistico, l'*agorà* in cui il Ciro erodoteo vede il distintivo della città ellenica. In altri termini: punto di partenza comune a Mileto come a Tiro come a Gaza è la loro costituzione a «piccoli principati», rispettivamente condotti dal *basilèus* o dal *ba'al* o dal

serén, ma il modo in cui Mileto elabora la sua costituzione di *polis*, in cui il cittadino è altresì *citoyen*, è momento irripetibile e originale della concezione greca dello stato (ivi, p. 204).

Ma la ricerca scientifica va avanti, e queste conclusioni, seppure fondamentali e innovative, devono oggi essere verificate alla luce di risultanze archeologiche un tempo sconosciute, e fattesi, di giorno in giorno, metodologicamente sempre più sofisticate e agguerrite. È nata, di conseguenza, una nuova impostazione di indagine nell'ambito degli studi sulla nascita della *polis*, basata su un empirismo di fondo e di principio – con i suoi vantaggi e, come vedremo, con i suoi limiti – che consiste nella verifica dei resti, degli indizi e degli strati archeologici nel «momento» e nel «sito» fatto oggetto di studio. La risultanza della cultura materiale è venuta così a costituire l'imprescindibile base di partenza di qualsiasi riflessione contemporanea, prendendo particolare consistenza a partire dalla fine degli anni Settanta, come ora cercheremo di chiarire nelle pagine che seguono.

4.5. *La discussione: quarto esempio*

[Anthony M. Snodgrass, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge University Press, Cambridge 1977]

Rappresentante della nuova impostazione di indagine, nell'ambito degli studi sulla nascita della *polis*, è senz'altro Anthony M. Snodgrass in *Archaeology and the Rise of the Greek State*. È questa solo una semplice lettura universitaria, che rappresenta molto limitatamente la vastità di interessi e di argomenti messi in campo dall'autore in parecchi anni di attività dedicati allo studio esaustivo dei cosiddetti secoli bui, ai quali dedica *The Dark Age of Greece* (Edinburgh 2000[2]), e dell'età arcaica (*Archaic Greece. The Age of Experiment*, London 1980). Ma si tratta, purtuttavia, di una sintesi singolarmente efficace di quanto un empirista, aperto con curiosità all'apporto di tutte le possibili metodologie, si senta autorizzato a «ricostruire» attenendosi a un massimo grado di concretezza nel passaggio dai dati materiali visibili alla conseguente deduzione storica.

Snodgrass parte dall'analisi del fattore demografico, direttamente estrapolabile dai dati delle necropoli dei secoli X-VIII a.C. In particolare l'Attica, scelta come regione campione, rivela – dopo un secolare lentissimo incremento – un'improvvisa impennata con un aumento esponenziale della popolazione all'incirca dal 760 al 700 a.C. Il tasso di crescita, attestato intorno al 4% annuo, è eccezionale in assoluto.

Ciò sembra valere anche al di fuori dell'Attica. In Argolide, per esempio, dove la crescita demografica funge da fattore di unificazione per dilatazione, nonché relativo avvicinamento, di comunità di villaggio prima fra loro separate, suggerendo così a Snodgrass un modello di ricostruzione teorica che avvalora direttamente le antiche tradizioni sui sinecismi quali motori di formazione delle *pòleis*. In particolare, per Atene, l'accettazione del modello sinecistico diviene esplicita se consideriamo che, fin dallo scorcio del secolo XI a.C., la forte concentrazione di più necropoli dentro la posteriore area intramurana evidenzia il progressivo compattarsi dei corrispettivi villaggi in un unico centro urbanizzato.

Ma se c'è un obiettivo che, in questo ambito, l'archeologia deve prefiggersi è la ricerca di tracce precoci di istituzioni, che attestino, o almeno facciano sospettare, l'esistenza in vita della città intesa come spazio politico. Snodgrass, in tale prospettiva, riflette sulla repentina apparizione di cinte fortificate attorno a nuclei insediativi già chiaramente definibili come urbani. Particolarmente significativo è il caso di Smirne Vecchia, dove una cinta muraria che circonda l'abitato protourbano è datata già all'850 a.C. circa. Orbene, qui, come in altri livelli coevi, l'opera di recinzione e di difesa implica necessariamente una decisione collettiva, evocando l'esistenza di un qualche gruppo comunitario che si preoccupi di fortificare uno spazio «di tutti» che si deve proteggere al di là delle singole necessità individuali. Snodgrass, forte di questa impressionante documentazione, vede nella cinta difensiva, che ingloba – e non esclude – il nucleo abitativo, una delle peculiari caratteristiche strutturali che qualificano la *polis* classica, differenziandola così dallo stato miceneo, nel quale solamente il palazzo reale risulta circondato da possenti mura difensive. Tuttavia la presenza di mura di fortificazione, a suo avviso, non sempre

> è garanzia del raggiungimento di una condizione indipendente di *polis*. Al contrario, la costruzione di un tempio monumentale, dedicato a una divinità patrona riconosciuta, specialmente quando esso è il primo di una lunga serie sul medesimo sito, può essere la nostra più chiara indicazione fisica che la *polis* emergente è arrivata, o è vicina (p. 24).

La principale peculiarità di Snodgrass sta appunto nell'aver spostato l'attenzione – a partire da lui divenuta topica – sul fattore religioso-cultuale, inteso per eccellenza come simbolo dell'autocoscienza civica della *polis*. Nell'avere, cioè, riportato l'interesse sul momento della comparsa dei primi grandi templi cittadini in quanto segnale più certo dell'avvento della *polis* medesima. Il dato peculiare è rappresentato dalla cronologia, che allinea in anni sempre vicinissimi al 700 a.C. la costruzione dei maggiori templi urbani – e talora, come l'*Heràion* di Argo, anche extraurbani – con una connotazione architettonica già specifica; che è diretto precedente di quella che, di lì a poco, sarà stabile e canonica per tutta l'età arcaica. Nei casi di Atene e di Corinto l'archeologia documenta visibilmente la preesistenza di villaggi separati, e non fortificati, nonché la loro successiva fusione, politica prima ancora che urbanistica. Infatti, la prima e autentica

manifestazione dell'avvenuta nascita delle due città-stato ci è offerta proprio dall'evidenza, sulle rispettive acropoli, dei primi templi cittadini, edificati intorno al 700 a.C. e dedicati ad Athena e ad Apollo quali divinità poliadi.

In definitiva, Snodgrass reputa la religione come «forse il più importante singolo intermediario per articolare la società greca». Forte di questa convinzione egli quindi insiste su un dato apparentemente collaterale, ma non meno significativo: cioè, sullo «strano fenomeno del culto eroico praticato presso tombe preistoriche», ricordandoci che

tra il 750 e il 700 a.C., i Greci in parecchie parti del paese mostrano un improvviso interesse nel fare offerte a tombe appartenenti a un'epoca da 500 a 1000 anni più antica. [...] In un periodo in cui i Greci stavano stabilendo una forma di società nella quale la proprietà della terra era la sicura via di accesso alla cittadinanza, era senza dubbio utile stabilire un legame con un territorio attraverso l'intermediario dei suoi precedenti abitanti (ivi, pp. 30-31).

Questi ultimi identificati, in modo fittizio, come eroi e ancestrali signori dei luoghi sui quali venivano intanto nascendo le varie *pòleis*. Il cui «periodo formativo [...] fu l'VIII secolo e forse l'inizio del VII».

Orbene, le tesi di Snodgrass sono sì ineccepibili sotto l'aspetto del confronto con le risultanze monumentali e stratigrafiche, ma si autolimitano nel cogliere, di fatto, un semplice *terminus ante quem*. Il quale può lasciare insoddisfatti quanti pensano o sperano di riuscire a «spremere» un qualcosa di più dalle risultanze archeologiche e, soprattutto, dalla collazione incrociata fra queste e le testimonianze forniteci dalla tradizione letteraria, e in modo particolare dall'epica omerica.

4.6. *La discussione: quinto esempio*

[Ian Morris, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge University Press, Cambridge 1987]

Proseguendo nella nuova impostazione di indagine, con il volume di Ian Morris su *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State* ci veniamo a porre su un terreno sempre più complesso e sofisticato. Definire «empirico» il suo metodo sarebbe davvero riduttivo, anche se la base di osservazione resta innanzitutto quella archeologica, con particolare applicazione alle necropoli. In realtà Morris affronta l'argomento della nascita della *polis* con una strabiliante pluralità di approcci e con un'esaustività di orizzonte che, di fatto, pone in discussione tutta la protostoria greca; in modo particolare: il carattere della società uscita dalla cosiddetta età buia, il significato profondo della svolta del secolo VIII a.C., l'essenza stessa della città-stato e del concetto di cittadinanza, il rapporto, infine, tra nobili e non nobili. Tutti fattori che offrono materia di discussione molto al di là del termine cronologico del secolo VIII a.C., al quale l'inchiesta intenderebbe arrestarsi.

Il lavoro si presenta spesso di difficilissima lettura. Per un sua esauriente fruizione richiede nozioni, non elementari, di statistica, di demografia e di economia; ma risulta parimenti comprensibile anche per quanti siano costretti a «glissare» sulle pagine di più rigida impostazione tecnica. La griglia concettuale è, comunque, quella sociologica e antropologica, e su questa l'autore è prodigo di delucidazioni su modelli, su teorie e su opere di riferimento, dalle quali, volta per volta, trae conforto o prende le distanze. Il tutto in una visione di archeologia «globale», protesa a leggere in modo sempre più analitico e responsabile i valori simbolici, nonché le coerenze di sistema, dei materiali di scavo e, in particolare, dell'evidenza funeraria. Nel mentre, al contempo, integra la ricerca con l'analisi della valenza documentaria dei resti monumentali di ogni genere: sacri, pubblici e residenziali.

Nonostante l'analisi della documentazione archeologica sia preponderante rispetto a quella di qualsiasi altra testimonianza, Morris

non trascura la tradizione letteraria, che è sempre, per lui, la necessaria base di partenza, nonché la controparte dialettica. In particolare, mai perde di vista i poemi omerici o autori – imprescindibili per la sua ricerca – quali Esiodo, Solone, Erodoto, Tucidide, Platone e Aristotele.

Premessa d'obbligo è la definizione dell'oggetto dell'indagine, cioè la *polis*, che il nostro autore precisa in maniera ottimale, rispettosa della testimonianza degli antichi e aliena da contaminazioni con criteri fisico-empirici di visibilità edilizia e urbanistica:

> nell'ottavo secolo i Greci svilupparono un concetto di stato radicalmente nuovo, che non ha paralleli in qualunque altra società complessa. I Greci inventarono la politica, e fecero delle relazioni politiche il cuore della forma di stato che essi chiamarono *polis*. L'essenza dell'ideale della *polis* era l'identità dei cittadini con lo stato stesso. […] la fonte di tutta l'autorità fu individuata nella comunità, parte o l'insieme della quale prendeva decisioni vincolanti tramite l'aperta discussione. […] I poteri della *polis* erano totali: non c'erano diritti naturali dell'individuo, sanciti da una più alta autorità; il linguaggio del potere era politico, e non vi era autorità alcuna al di là di quella della *polis* […]. L'etica di una *polis* era quasi uno stato senza stato, indipendente da ogni interesse di classe dominante grazie al suo essere isomorfico con il corpo cittadino. I cittadini *erano* lo stato (pp. 2-3).

Esplicita è l'antitesi con l'empirismo professato da Snodgrass e con la sua metodologia:

> Alcuni studi precedenti si sono concentrati su ciò che io chiamerei manifestazioni «oblique» della *polis*, quali crescita della popolazione, «urbanizzazione», fortificazione e costruzione di templi […], oblique nel fatto che esse non sono esclusive della *polis*, e così forniscono al massimo condizioni necessarie ma non sufficienti per la sua identificazione (ivi, p. 7).

Le chiavi per verificare l'esistenza, nonché l'esordio storico, della città-stato sono, per Morris, le nozioni di cittadinanza e di comunità, cioè di *politèia* e di *koinonìa*. Le medesime teorizzate da Platone e da Aristotele, ma in effetti già incarnate dalla *polis* alla sua aurora. *Politèia* significa tanto «cittadinanza» quanto «costituzione». Per cui non è un caso che proprio il tipo di organizzazione costituzionale, più o meno aperta, determini quale percentuale di cittadini debba prendere effettivamente parte attiva alla vita politica. *Koinonìa*, che di fatto equivale a partecipazione, si estende però in ogni caso a tutti i cittadini, anche a quelli che non assumono in proprio responsabilità di governo.

Se confrontata con il mondo dei palazzi micenei, una siffatta, unica e peculiare, forma di stato evoca già *a priori* l'idea di una rivoluzione o l'esito di un forte conflitto sociale; in definitiva, il raggiungimento di un traguardo che non conosce possibilità di ritorno. Scrive il Morris:

l'idea della *polis* come una *koinonìa* emerse davvero all'improvviso, e da quel momento in poi possiamo parlare dell'esistenza della *polis*. [… Ne consegue che] l'emergere della condizione di cittadino, l'essenza della *polis*, può essere direttamente osservato nella documentazione archeologica, e può essere fissato con esattezza nell'VIII secolo a.C. (ivi, pp. 3, 7).

La chiarezza e la cura nello sforzo definitorio consente all'autore di procedere in modo spedito nella ricerca della «cosa». Il punto di avvio – nella sua principale linea di argomentazione – è dato dalla sistematica revisione dei dati provenienti, soprattutto, dalle necropoli del secolo VIII a.C., a loro volta confrontati con quelli di epoca post-micenea, riferibili ai secoli XI-IX. L'Attica, nell'indagine, assurge al ruolo di campione privilegiato perché ci fornisce una documentazione cronologicamente più continua e territorialmente meglio distribuita di quanto non appaia in altre regioni. L'analisi si fonda sulla teoria, affinata da decenni di studi sociologici e antropologici, secondo cui

le sepolture devono essere trattate come i resti materiali dell'autorappresentazione della struttura sociale per effetto del cerimoniale (ivi, p. 8).

«Struttura sociale» vale, per Morris, come immagine ideale che una determinata società vuole offrire di sé e della propria articolazione gerarchica. Immagine che si esprime attraverso processi rituali, in seno ai quali particolarmente significante è certo il «funerale» perché le sue cerimonie lasciano una traccia archeologica nitida e ben individuabile. Come tale, l'universo funerario, esaminato quale sistema simbolico consapevole e altamente ideologizzato, consente di «lavorare a ritroso dalle sepolture alla società», permettendoci, in queste, di rintracciare gli eventuali riflessi di nascenti forme di ideologia della cittadinanza.

Il campo di osservazione è il medesimo di Snodgrass, ma Morris, nell'interrogare le medesime necropoli dell'Attica, propone un'interpretazione decisamente differente, giungendo alla conclusione che un tasso costante di crescita demografica addirittura del 4% annuo non può assolutamente sostenersi per un'epoca così antica e in un contesto economico così precario. Nega perciò attendibilità a siffatto rilevamento, se valutato come prova di uno straordinario aumento della popolazione per l'intero periodo tardogeometrico (750-700 a.C.). Quello che, a suo avviso, emerge con chiarezza è, invece, il fatto che le necropoli dell'Attica anteriori al 750/725 ca. – e così quelle del restante mondo greco – non

esprimono mai una completa struttura di età: cioè, sono in esse praticamente assenti i sub-adulti, ossia i morti di età inferiore ai dieci anni. Ragione per la quale:

> Dal 900 al 725 a.C., soltanto gli adulti venivano seppelliti in maniera formale, archeologicamente recuperabile (ivi, p. 62).

Anche le forti oscillazioni, attraverso i vari periodi, nel numero delle tombe, e più ancora nella dimensione dei «lotti» di terreno destinati alle sepolture, si lasciano interpretare come precise e brusche variazioni nella composizione dei gruppi umani che partecipano all'uso degli appezzamenti tombali, nonché nella loro rappresentatività a livello di struttura sociale. La quale è costruita, e quindi delimitata, con criteri rigidi di esclusione o ammissione alla cerimonia funebre e al seppellimento formale. L'irregolarità e la sussultorietà dell'andamento statistico si spiega, ad avviso di Morris, non con il ricorso a curve demografiche quanto meno improbabili, ma con la constatazione che fino intorno al 750 a.C. per tutta la Grecia – e poi di nuovo dal 700 al 510 a.C. per la sola Atene – le necropoli e i lotti funerari non ci forniscono una proporzione costante e «naturale» della popolazione reale. Come la mancata sepoltura dei bambini, così lo «smaltimento» dei cadaveri adulti in forma non archeologicamente visibile è un risultato artificiale del comportamento antico, che è indipendente dal problema di un reperimento di dati archeologici.

Premesso che la natura dei nuclei antropici attestati dalle necropoli e dai lotti funerari non può che essere di carattere familiare, il momento critico sembra dato dalla metà del secolo VIII a.C., quando improvvisamente detti nuclei si allargano oltre la dimensione della famiglia, mantenendo una consistenza «soprafamiliare» per i secoli successivi. Ma fa eccezione Atene, dove intorno al 700 a.C., e per quasi due secoli, torniamo a riscontrare una situazione di invisibilità funeraria tanto per i bambini quanto per una impressionante percentuale di adulti. Ne consegue che

> l'esclusione dalla sepoltura formale, archeologicamente visibile, può solo in realtà essersi basata sul rango (ivi, p. 93).

Morris propone così un modello esplicativo quanto mai intrigante, dopo aver postulato e premesso quale costante una fisionomia del singolo

«gruppo di sepoltura» che risulti il conglobato di «una famiglia aristocratica media, con un numero di famiglie minori aggregate». I piccoli cimiteri composti da piccoli lotti funerari attestati prima del 750/725 a.C.

rappresenterebbero allora solamente gli individui di più alto rango, quasi sempre adulti, in ciascun gruppo di discendenza; e quando le restrizioni di accesso alla sepoltura formale furono abolite [a partire dal 750/725 ca.], e a unità familiari non nobili fu permesso di seppellire insieme con le casate di status superiore entro la loro linea di discendenza, allora i lotti all'interno dei cimiteri, i cimiteri stessi e il numero totale delle tombe attiche conosciute crebbero tutti insieme. Adottando la terminologia dei primi poeti greci, mi riferirò a quelli sempre rappresentati nella documentazione archeologica come agli *agathòi*, la «buona gente», e a quelli talvolta esclusi come ai *kakòi*, o «inferiori» (ivi, p. 94).

Ovviamente, una simile lettura dei dati archeologici deve fare i conti con Esiodo, la cui figura e la cui collocazione sociale si stagliano in forma ineludibile sull'orizzonte documentario di qualsiasi ricercatore che si avventuri sul campo minato delle origini della *polis*:

gli *agathòi* erano davvero un gruppo ampio, piuttosto che una ristretta compagnia di nobili come i *basilèis* di Omero ed Esiodo, o gli *eupatrìdai* («quelli bene-nati») nell'Attica arcaica. [...] Gli *agathòi* attici presumibilmente includevano un gran numero di contadini benestanti, come Esiodo stesso, così come la nobiltà (ed io ammetto che vi *era* una nobiltà dell'età buia); questi contadini erano *agathòi* nel fatto che erano proprietari terrieri con famiglie dipendenti, ma non erano membri del sottogruppo che governava, e, come dimostrano le fonti letterarie arcaiche, essi erano cordialmente disprezzati da questa élite di governo. [...] Certo vi era probabilmente frizione tra i nobili e i ricchi contadini che avvertivano di essere esclusi disonestamente dal potere politico, e che senza dubbio cercavano individualmente o collettivamente di entrare nel gruppo di governo, come nella Roma delle origini; ma [...] la dinamica principale nel sorgere della *polis* fu la lotta fra l'intero gruppo degli *agathòi* e i *kakòi* (ivi, pp. 94-95).

Infine Morris – le cui tesi devono molto ai saggi di Finley e di Forrest – tira le fila dei suoi affondi multidirezionali in una forma che potremmo così sintetizzare: *agathòi* e *kakòi* sono esponenti di classi distinte, determinatesi e stratificatesi già nel pieno della cosiddetta età buia. La *polis* nasce dalla lotta – estesa a buona parte delle regioni greche – fra queste due classi, nonché dalla sua risoluzione e ricomposizione intorno alla metà del secolo VIII a.C. Ne sono un riflesso diretto i mutamenti che avvertiamo nei rituali funerari e nel loro grado di rappresentatività sociale a partire dagli anni 750/725. Prima di questa soglia cronologica l'esclusione dei *kakòi* dalla sepoltura formale denunzia il loro ruolo subalterno e, in pratica, la loro condizione di servitù o di dipendenza rurale:

Dovremmo probabilmente immaginare i *kakòi* dell'età buia godere dell'usufrutto della terra, mentre gli *agathòi* possono ad un certo livello di analisi averla «posseduta», in teoria avendo un qualche diritto di espellere una famiglia di *kakòi* dal loro appezzamento, ma probabilmente facendolo (semmai) raramente (ivi, p. 175).

Questa situazione di «amministrazione sovrapposta», con esperienza della proprietà a differenti livelli, cessa intorno al 750/725, quando i *kakòi* spezzano le barriere della dipendenza servile ed entrano nella *koinonìa* statale – nonché religiosa e sacrale – acquisendo libertà e diritto alla piena proprietà, oltreché alla sepoltura formale. Ne sarà conseguenza, sul lungo periodo, la nascita parallela della schiavitù, che, nei campi e nelle dimore degli *agathòi*, è destinata a supplire al lavoro degli ex *kakòi*. La *polis* nasce così «come rifiuto della dipendenza» e per Morris significa

l'apparizione della cittadinanza come la forma ideale di relazione entro i gruppi precedentemente separati in quanto *agathòi* e *kakòi* (ivi, pp. 176-77).

La portata epocale dell'evento è tale che può solamente esplicarsi come esito di una incisiva e autentica «rivoluzione sociale». Di fatto, una tra le pochissime accelerazioni della storia riuscite stabilmente; le sue modalità e le sue cause immediate sono di fatto irrecuperabili, ma, a dire di Morris, si può almeno

suggerire che per una ragione o ragioni ora sconosciute, gli *agathòi* divennero più divisi e meno coesi nel loro controllo dei *kakòi* nell'VIII secolo. Ciò si sarebbe ripercosso sulla normale situazione di agitazione rurale per aumentare la sua estensione e ferocia, trasformandola da ultimo in rivoluzione. [...] Quelle società ove le rivoluzioni sociali furono realizzate dai *kakòi* divennero *pòleis* nell'VIII secolo o più tardi; quelle ove nessuno sviluppo simile ebbe corso divennero *ethne*, sempre stati centralizzati, ma più indefiniti e senza il principio di cittadinanza delle *pòleis*. [...] Le forze particolari che portarono ai cambiamenti rimangono oscure, ma devono essere state davvero potenti, e i cambiamenti stessi, e la *polis* che essi crearono, devono essere visti come miglioramenti nel modo di vita dei *kakòi*. *Isegorìa* e *isonomìa*, tradotte al meglio come «uguaglianza tramite il discorso» e «uguaglianza tramite la legge», erano più che parole vuote nella *polis* (ivi, pp. 204-5).

Tutto ciò vale per il mondo greco nel suo complesso. Tuttavia, per Atene, l'autore legge nella documentazione funeraria condizioni assai diverse, con il ritorno al potere della classe aristocratica attorno al 700 a.C. e il ripristino di una forma di stato senza *polis*, o comunque in accezione prepolitica. In questa ottica la riforma di Clistene e la nascita stessa della democrazia andrebbero viste, addirittura, come specifici atti rifondativi della *polis*. Ma proseguire nel discorso comporterebbe il deviare dal nostro assunto. Perciò ci limitiamo a sottolineare come l'asserita eccezionalità

della vicenda ateniese – spesso rilevata anche da altri studiosi – lascia perplessi, soprattutto se considerata in termini di assoluta unicità: cioè, come un'evoluzione sia politica sia sociale che non è commensurabile con quella di nessuna altra *polis* arcaica.

Di fatto, una siffatta posizione potrebbe costituire un'incrinatura nella costruzione imponente edificata da Morris, sulla quale non potrà glissare la ricerca futura. Ma, concludendo, dobbiamo ribadire che il suo impegno critico e propositivo è costante, così come lo è la sua capacità di formulare risposte plausibili – e mai ingegnose – ai molteplici interrogativi che la sua analisi sollecita di continuo. Si può solo lamentare, in tanta mole investigativa, che egli trascuri l'approfondimento sul concetto di *demos*, già così centrale nell'epica omerica, e comunque pregnante e inscindibile nell'indagine sulla nascita della città-stato. Nascita che il Morris, dunque, vede come «il processo storico grazie al quale gruppi di persone entrarono nelle specifiche relazioni di cittadinanza». Asserzione, di per sé, ineccepibile e produttiva, ma anch'essa non esente da critiche. Infatti, la ricostruzione del secolo VIII a.C. in chiave di grandiosa rivoluzione sociale, ancorché affascinante, è difficile da giustificare in forma totalizzante nel quadro della struttura dei gruppi di parentela come da lui delineati, con una verticale divisione, al loro stesso interno, fra *agathòi* e *kakòi*. I quali, nella quotidianità, sarebbero così associati da un reciproco rapporto di patronato/clientela in seno a ogni singola struttura domestica; il che, in effetti, rende arduo immaginare la formazione di una diffusa solidarietà orizzontale fra i *kakòi*, quale, appunto, va postulata a presupposto di un rivolgimento sociale e politico così impressionante.

4.7. *La discussione: sesto esempio*

[François de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII*e*-VII*e *siècles*, Éditions La Découverte, Paris 1996[2] (ed. or. 1984)]

Quasi simmetricamente opposta, e quasi in contrappunto con la ricerca di Morris, si pone l'indagine di François de Polignac su *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII*e*-VII*e *siècles*. Con la monografia di Morris condivide sì la visuale fondamentalmente archeologica del problema della nascita della *polis*, ma concede maggiore spazio e fiducia alle notizie di matrice letteraria ed epigrafica, usandole e richiamandole ripetutamente in discussione. Morris, viceversa, le aveva accantonate all'inizio dell'indagine quasi fossero uno sfondo documentario fisso, cui non era lecito domandare nulla di più di quanto dalla critica non fosse già stato domandato. Ma la novità più vera dell'impostazione di Polignac risiede nella fisionomia dell'obiettivo che egli viene gradualmente delineando, cioè la *polis*: percepita con tratti che rifiutano definizioni troppo formalizzate e istituzionalizzate.

Se Morris, in forma prevalente, si sofferma sull'archeologia della morte, Polignac punta l'attenzione essenzialmente sull'archeologia del sacro, in un'analisi ad ampio spettro e quasi a illimitato orizzonte che si prefigge di registrare la comparsa dei primi culti sia cittadini sia extraurbani nel secolo VIII a.C. – e talora anche nel IX – su tutta l'area del mondo greco, continentale, asiatico ed egeo, seguita dalle prime monumentalizzazioni alla fine del secolo VIII medesimo o giusto all'inizio del VII.

In particolare, il punto di maggiore interesse è costituito dall'universo variegato e complesso dei santuari extraurbani, dedicati per la più parte ad Hera, ad Apollo, ad Artemide, a Demetra e, più raramente, a Poseidone o a Zeus. Li ritroviamo distribuiti a distanza variabile dai centri cittadini in fase di contemporanea gestazione, ma già con chiara connotazione di polarità rispetto all'*asty* e all'acropoli, e quindi al nucleo urbano o protourbano principale, nonché ai culti ivi ospitati. Polignac esamina, nella superstite documentazione letteraria ed epigrafica, sia i miti di fondazione sia i rituali religiosi, nonché il frequente intreccio fra i primi e i secondi,

ricavandone la netta convinzione della basilare centralità «funzionale» e «ideologica» dei luoghi di culto. Che non è solo fondamentale per ricostruire l'identità civica e culturale delle singole *pòleis*, ma, addirittura, per indagare sulla loro stessa nascita e crescita sul declinare dell'età geometrica.

La nozione chiave è data dalla costante marginalità che accomuna i santuari fatti oggetto dell'indagine di Polignac: sia quelli sorti appena nel suburbio delle città, sia i grandi templi posizionati al limitare delle pianure, a cerniera fra queste e le aree pedemontane, sia ancora templi e santuari determinatamente di confine, situati ai limiti stessi della *chora*, cioè del territorio della *polis*. La collocazione dei rispettivi culti risponde a una vera e propria strategia spaziale e simbolica, dove il sacro, nelle sue varie sfaccettature, marca la definitiva conquista da parte delle nascenti *pòleis*. Che è conquista di un territorio agricolo necessario alla sussistenza, ma anche, nella sua delimitazione, atto indispensabile per segnare i confini nei confronti di altre città-stato e per porre sotto stabile controllo fasce periferiche riservate al bosco o al pascolo. In proposito Polignac si rifà sì a una precedente e notevole tradizione di studi sul rapporto fra *polis* e *chora* e grandi santuari, ma ha il merito di offrire al lettore una panoramica davvero totalizzante ed esaustiva.

Il suo contributo più originale consiste però in una nuova valorizzazione del vasto repertorio di miti e di riti connessi ai santuari extraurbani. Repertorio che rivela come la loro suddetta marginalità sia avvertita come simbolico punto di separazione, ma anche di comunicazione, tra il mondo umano ordinatamente civilizzato e il mondo silvestre scompostamente dominato dalle forze della natura. In una forma che spesso li trasforma in sedi privilegiate per lo svolgimento di rituali di «passaggio» destinati ad accompagnare i momenti salienti della vita dei singoli individui nel loro ascendere la scala delle classi di età attraverso successive iniziazioni; ovvero, tramite un'unica fatidica iniziazione che segna il trapasso dall'adolescenza all'età adulta, e quindi alla maturità politica e militare, con conseguente acquisizione a pieno titolo dello *status* di membro della *polis*.

Spesso i santuari extraurbani sono teatro anche di altre cerimonie, il significato delle quali è quello dell'integrazione nella comunità religiosa e sociale della *polis* di soggetti che non fanno parte della comunità politica:

quali le donne o i barbari (siano essi stranieri liberi o servi rurali o, addirittura, in alcuni casi, perfino schiavi). Ma tali cerimonie, celebrate ogni anno a ricorrente scadenza, altro non fanno che rinnovare i riti di un originario processo associativo che è da postularsi avvenuto nel momento della nascita della *polis*, dunque sullo scorcio del secolo VIII a.C. e, con sviluppi definitivi, nei primi decenni del secolo successivo. Così sottolinea Polignac, adducendo come esempio quello dei culti e dei riti di Demetra, praticati in quasi tutte le *pòleis* greche nelle festività dei *Thesmophòria*; le quali – a partire, appunto, dal secolo VIII a.C. – esaltano il ruolo indispensabile della componente femminile per il perpetuarsi della città medesima:

l'integrazione così realizzata non è un'adesione passiva, *a posteriori*, a un sistema già costituito: essa è necessaria alla sua costituzione. Che l'elaborazione di una cittadinanza cultuale sia una condizione *sine qua non* della formazione della città, o meglio il processo medesimo di ridefinizione della coesione sociale il cui risultato è la *polis*, è ancora più manifesto nel caso in cui concerne popolazioni non greche – detto in altre parole in Asia Minore. Tanto più che questa presenza «barbara» è senza dubbio sovente incarnata da donne (p. 91).

Non c'è dubbio che Polignac lavori su un piano categoriale completamente diverso da quello degli studiosi che l'hanno preceduto. Cosa che esprime con incisività e con grande consapevolezza:

La città greca è in effetti concepita sovente in termini puramente istituzionali, in quanto comunità dei cittadini di pieno diritto incarnata dalla loro assemblea sovrana. Ma se è vero che il fenomeno politico vi fu per lungo tempo l'asse di riferimento della vita sociale ed economica, rinchiudere la città tutta intera in una sola forma di espressione, non definirla che concependo il solo suo gruppo dirigente (quale che sia la sua estensione sociale), è già fonte di numerose difficoltà quando si tratta della città classica dove gli statuti sono i più chiaramente distinti [...]. È evidentemente vietarsi ogni comprensione della città quando si tratta di studiarla a partire dal suo processo di formazione: bisogna allora considerarla come realtà sociale, fondata su un insieme di relazioni fra i membri di una comunità territoriale, tutti interessati dall'emergere di una nuova forma di coerenza sociale [...]. Per questo fatto, concepire la nozione di cittadino nella sua sola accezione istituzionale si riduce a lasciarsi imprigionare da uno di questi concetti nati dallo studio della città classica, ma inadatti a quello della città primitiva, le cui componenti sono molto eterogenee, dove per di più le posizioni (piuttosto che gli «statuti») sono più numerose e meno strettamente definite che le distinzioni separanti, nella città classica, i cittadini dalle donne, dai bambini, dagli stranieri e dagli schiavi [...].

Ora lo sviluppo singolare del fatto religioso nella società greca dell'alto arcaismo mostra che la *polis* risulta dalla messa in opera di una coesione cultuale. Esso si è focalizzato in effetti su culti non solamente protettori dell'integrità e della crescita, ma capaci di riunire in una sola comunità tutti i gruppi che avevano sino ad allora vissuto in una situazione di prossimità geografica o sociale senza essere stati tuttavia legati da una coesione vincolante, ma ormai inglobati in una struttura stabile. È intorno a questi culti che si è progressivamente costituita, sotto la pressione delle circostanze, la

solidarietà territoriale che richiedeva l'attenuazione di antiche divisioni, una ridefinizione dei rapporti fra élite locali, fra conquistatori e conquistati, in modo generale fra i differenti gruppi e comunità di uno spazio unificato intorno a un centro di potere [...].

La *polis* si stabilisce così su una «cittadinanza cultuale» condivisa secondo gradi e sotto forme differenti dai «re» e i dipendenti, il *demos* dei guerrieri e le donne, le popolazioni del centro e quelle delle periferie conquistate, in breve dagli abitanti del territorio delimitato dalle armi dell'élite che vi assume la funzione dirigente (ivi, pp. 94-96).

Notevoli per finezza di analisi sono le pagine nelle quali Polignac coglie le *nuances* che caratterizzano e differenziano le manifestazioni culturali fatte oggetto di indagine. Ci limitiamo a segnalare le considerazioni che dedica non solo al culto degli eroi e delle loro tombe, ma anche alla devozione popolare per i sepolcri di epoca micenea o comunque di epoca precedente, nonché all'eroicizzazione dei defunti di più alto rango – *basilèis* e guerrieri delle ultime generazioni dell'età geometrica – o all'«invenzione», per parte delle *pòleis*, dei loro rispettivi mitici fondatori. Tutti fenomeni indissolubilmente legati alla fase di definizione della cittadinanza e di spartizione collettiva del potere aristocratico.

In conclusione, la dinamica della nascita della *polis* si origina, per Polignac, in seguito a una situazione contraddistinta, almeno sin dal secolo IX a.C., da una già avvenuta concentrazione di poteri locali, di natura più personale che territoriale. A sua volta, la forte crescita economica e demografica dell'VIII secolo a.C. innesca, in seno alle élite, una violenta competizione per il controllo delle risorse. Ne consegue un consolidamento dei centri di potere già esistenti, una loro «gerarchizzazione» fra insediamenti maggiori e minori, una cristallizzazione del dominio sui rispettivi territori e, soprattutto, un'unione di forze e di poteri fra i capi endemicamente impegnati nella guerra. Ma quest'ultima non basta, da sola, a spiegare le nuove forme di solidarietà e di coesione che coinvolgono nelle comunità nascenti strati di popolazione non nobile, non guerriera, magari pure non libera e talora, perfino, alloglotta. È allora, appunto, che, in uno stadio avanzato del secolo VIII a.C., interviene la mediazione cultuale in virtù della quale, dalla somma di tutte queste componenti, nasce la *polis* unitaria e solidale:

È dunque tramite la religione che si va costituendo progressivamente un corpo sociale originale fondato sull'appartenenza al medesimo «territorio cultuale» [...]: la partecipazione ai riti garantiva il mutuo riconoscimento degli statuti e suggellava l'appartenenza definendo una prima forma di

cittadinanza. [...] lo spazio cultuale così disegnato costituiva anche il primo spazio civico (ivi, pp. 179-80).

È insomma, quella di Polignac, una profonda rimeditazione sui motivi, sui fattori, sulle modalità e sulla natura del fenomeno sinecistico, che, di fatto, equivale a una revisione del concetto stesso di «poleogenesi», cioè di nascita della città:

È chiaro che non si tratta di identificare il luogo e il punto dove la *polis* apparirebbe quasi dal nulla in tutta la sua realtà istituzionale, né di tracciare una linea di demarcazione assoluta fra la «città» e un «prima della città». [...] senza dubbio bisogna in parte dimenticare la «città» per ripensarla. E poiché le divinità che hanno più spesso presieduto alla formazione delle società arcaiche erano le divinità integratrici per tramite di iniziazione, e poiché i Greci hanno essi stessi pensato all'emergere delle entità politiche sul modello dell'iniziazione, si converrà che la nostra moderna metafora della nascita, e ciò che essa evoca di inizio assoluto, potrebbe essere rimpiazzata da una metafora di transizione verso o di iniziazione a un nuovo stato caratterizzato, per l'individuo come per la società, da una più grande integrazione delle sue diverse componenti (ivi, p. 182).

Ma come definire il lavoro di Polignac? Possiamo rispondere che costituisce un ottimo paradigma dei metodi di indagine dell'antropologia culturale applicata allo studio dell'antichità, della sua mitologia e delle sue espressioni religiose. Ma non solo; bensì anche allo studio di determinate strutture mentali dell'uomo greco e di determinate sue rappresentazioni dello spazio, specie sull'onda lunga delle suggestioni ispirate dalla scuola di pensiero francese: da Calame a Detienne, da Vernant a Vidal-Naquet. Nel nostro caso, proprio l'antropologia culturale consente a Polignac di dischiudere nuovi orizzonti di riflessione per cogliere, in tutta la ricchezza delle sue connotazioni, la realtà sociale tanto della *polis* delle origini quanto, più genericamente, della *polis* arcaica. Ma l'impressione è che la sua chiave di lettura non ci avvicini più di altre all'essenza prima del processo di «poleogenesi». Anzi, a nostro avviso, l'interpretazione socio-religiosa di tale processo non può in ogni caso sostituirsi alla sua lettura politica per una comprensione della natura profonda e specifica della città-stato. La ricerca di Polignac ci dice che cosa sia la *polis* «anche» in quanto contesto sociale, ma sembra sottovalutare che cosa essa sia in modo esclusivo e differente da tutte le altre forme statali e da tutte le altre comunità del mondo antico. La *polis* identifica una società basata sul politico, e nata – comunque sia nata – da un patto politico.

4.8. *Verso una conclusione*

Come si sarà potuto constatare, il problema della nascita della città-stato è ancora lontano dall'avere trovato una soluzione soddisfacente, e forse non la troverà mai se la documentazione rimarrà quella a tutt'oggi disponibile. Ma sicuramente l'analisi delle fonti documentarie si presta ancora ad approfondimenti innovativi: come la filologia può ancora dirci un qualcosa sull'alba della *polis*, così l'archeologia continua a fornirci materiali e sempre nuove sorprese. Sono, per esempio, solo di pochi anni fa i dati degli scavi di Lefkandi, in Eubea, in un sito che presenta un quadro di «pre-*polis*» o di «proto-*polis*» da ancorare ai secoli XI-IX a.C. Il quale ha in parte ispirato una nuova e originale riflessione di Morris in un volume, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece* (Blackwell, Oxford 2000), che, almeno in un suo segmento, torna a rimeditare sul problema della nascita della *polis*. Comunque, nell'attesa di nuovi dati documentari, e al termine del nostro succinto percorso, non è inutile rimarcare conclusivamente un paio di punti fermi, o di punti che almeno «per ora» ci appaiono tali.

La *polis* visibile sullo scorcio, al più tardi, del secolo VIII a.C. è già un qualcosa di costruito, di voluto e di pensato per essere così come ci appare. Nei suoi tratti fondamentali non fotografa più un processo in corso, ma un qualcosa che all'improvviso si innesta – o si è innestato – su quel processo evolutivo, interrompendolo con un atto consociativo e fondativo, che è esso stesso «politico». Atto che comporta sia la messa in comune della forza sociale e militare da parte di capi locali, sia la gestione collettiva e paritaria del potere così concentrato secondo regole non violente, sia, infine, la creazione di un campo di diritti minimi che rendono membri della *koinonìa* anche i non nobili, purché liberi. Puntuali e incisive sono le considerazioni di Oswin Murray, nel volume *La città greca* (Einaudi, Torino 1993), che designa la *polis* come «città della ragione» riflettendo, appunto, sulla razionalità ingegnosa e artificiale rivelata fin dall'inizio dall'organizzazione delle sue istituzioni. Sotto l'apparenza tautologica di una simile conclusione, per cui la *polis* nasce – come già avvertiva il

Mazzarino – quando si autodefiniscono i suoi caratteri distintivi, si cela una profonda verità storica: il suo emergere costituisce un momento unico e irripetibile, che è, e resterà sempre, un momento consapevolmente politico, pure a dispetto di qualsiasi approccio antropologico.

Ma lo studioso e lo studente di storia antica né devono, né possono, dimenticare che la *polis* che l'epica omerica e la ricerca archeologica fanno loro intravedere altro non è che un fermo-immagine. Infatti, la *polis* ha radici lontane, che affondano nel vivo della cosiddetta età buia, nel lento trapasso dall'età del bronzo a quella del ferro; radici che incidono profondamente sugli esiti e sugli sviluppi che modellano la città a venire. Ce lo ricorda Domenico Musti, ammonendoci a tenere presenti, nell'indagine sul processo poleogenetico, tutti gli elementi di continuità con il passato. Non solamente, o non tanto, in fatto di nomi, di armamento, di cultura materiale, e persino di taluni aspetti della regalità; ma anche di ben più pregnanti eredità del mondo miceneo, quali, in particolare, i rapporti di talune *pòleis* di ambiente dorico con il proprio territorio. Per Musti la città-stato è frutto di una gestazione molto prolungata, iniziatasi assai prima del secolo VIII a.C. e, a sua volta, differenziata per modalità e località di esplicazione:

Nell'VIII secolo non nasce dunque la *polis*, ma si definisce largamente un modello – in senso lato – comune, una *forma communis* di *polis* [...].

La novità sociopolitica dei secoli VIII e VII non è dunque la «nascita della *polis*» e nemmeno della aristocrazia [...], quanto invece una diversa definizione del rapporto tra l'assemblea (cioè il *demos*) e l'aristocrazia; l'aristocrazia [...] costituisce ora, nella sua forma «repubblicana», il baricentro di un campo sociale, a formare il quale contribuisce il *demos*, che via via emerge, senza conseguire posizioni di dominio; ma con esso l'aristocrazia fa in qualche modo i conti. La gestazione delle condizioni dell'VIII secolo sembra essere un processo alquanto più lungo e complesso di quanto ammettono coloro che fanno nascere l'aristocrazia e la stessa *polis* nell'VIII secolo. La storia «oscura» della *polis* è probabilmente, all'interno, storia di differenziazioni crescenti, sul piano sociale; sul piano istituzionale, la storia della *polis* nelle età oscure è piuttosto storia di *pòleis* diverse, al plurale, che nascono diverse e da diverse condizioni. In comune, a tutta prima, ci sono alcuni dati elementari, come la concentrazione – ora più ora meno forte – di un gruppo in una sede (di solito in relazione con una *chora*, una sede che domina e accentra intorno a sé un territorio), e in cui il potere appare – all'inizio delle età buie – distribuito fra più persone. Da questi dati comuni elementari che caratterizzano le *pòleis* delle prime età oscure, matura quella condizione costituzionale e politica generalizzata che, pur con le sue diversificazioni, può valere come *forma communis* della *polis* [D. Musti, *Linee di sviluppo istituzionale e territoriale tra Miceneo e Alto Arcaismo*, in *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Atti del Convegno Internazionale* (Roma 1988), Cnr, Roma 1991, pp. 15-33; qui pp. 19-20].

Dunque una prospettiva che è di lunga durata! Conseguentemente il nostro storico conclude affermando in sintesi originale:

> Nella fase delle origini, la *polis* (al singolare) è un'astrazione [...]. L'VIII secolo fa nascere dunque la *polis* solo nel senso che si è compiuta un'ampia omologazione che accosta le *pòleis* fra loro (ivi, p. 32).

Se c'è quindi una qualche possibilità di fare maggiore luce sugli albori della città-stato ellenica, questa luce va cercata senza dubbio, e con speranza, nell'oscurità dei cosiddetti secoli bui.

Cronologia essenziale

La presente cronologia è funzionale agli argomenti trattati nel testo. Tutte le date (salvo alcune d.C., specificate) si intendono a.C.

1200 ca. crollo dei regni micenei.

1184 distruzione di Troia secondo Eratostene.

1144 inizio della migrazione ionica in Asia secondo Eratostene.

1100 ca. ritorno degli Eraclidi e invasione dorica secondo Apollodoro di Atene.

IX-VIII secolo Grande Rhetra a Sparta.

VIII secolo redazione pressoché definitiva dei poemi omerici.

776 istituzione degli agoni panellenici di Olimpia.

775 ca. fondazione calcidese-eretriese di Pitecussa.

750 (*ante*) guerra fra Calcide ed Eretria per la piana di Lelanto.

750 ca. fondazione calcidese di Cuma.

734-728 colonizzazione calcidese e megarese della Sicilia nord-orientale.

733 fondazione corinzia di Corcira e di Siracusa.

730-725 ca. fondazione calcidese di Zancle e di Reggio.

720-710 ca. fondazione achea di Sibari e di Crotone.

716-678 regno di Gige in Lidia.

705 ca. fondazione spartana di Taranto.

VIII secolo tardo-VII inizio attività di Esiodo.

688 fondazione rodio-cretese di Gela.

680 ca. fondazione paria di Taso.

675 fondazione milesia di Cizico.

VII secolo, prima metà attività di Archiloco.

657-584 tirannide dei Cipselidi a Corinto.

657-627 Cipselo tiranno a Corinto.

657 fondazione megarese di Bisanzio.

650 ca. definitiva conquista spartana della Messenia.

VII secolo, decenni centrali attività di Tirteo.

646 fondazione milesia di Olbia.

630 ca. fondazione terea di Cirene.

630 ca.-? Alcmane e Saffo.

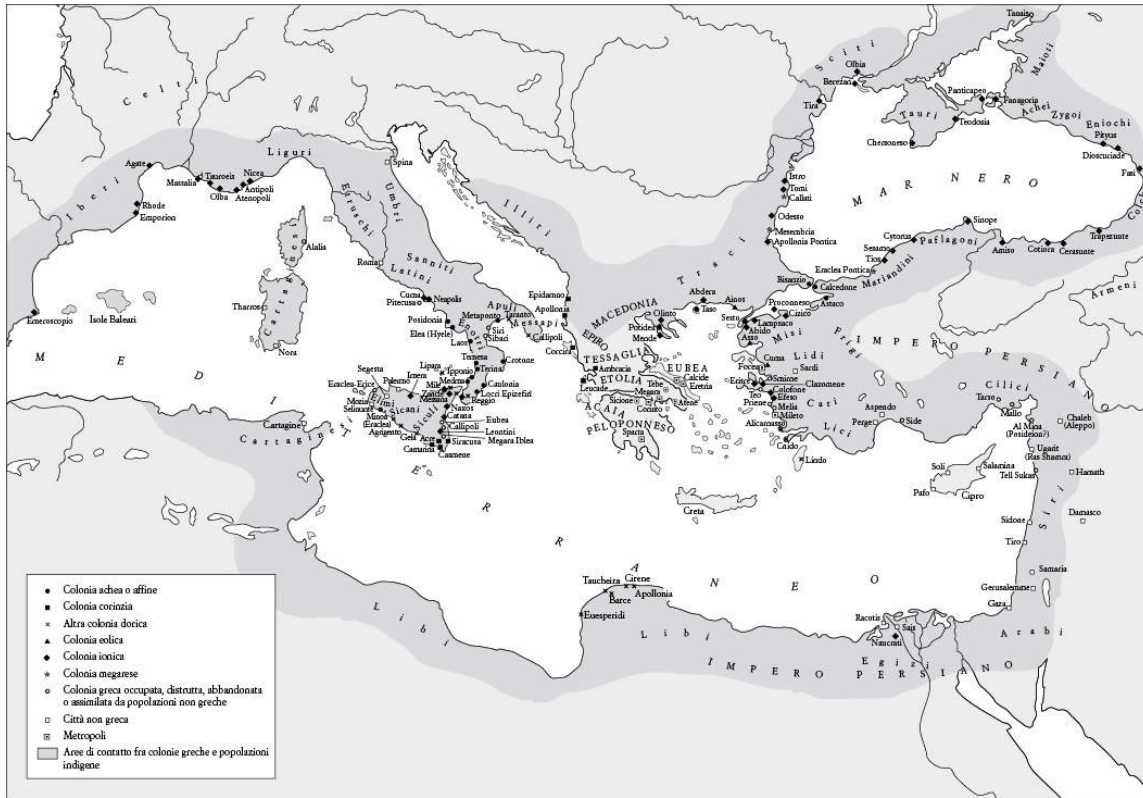
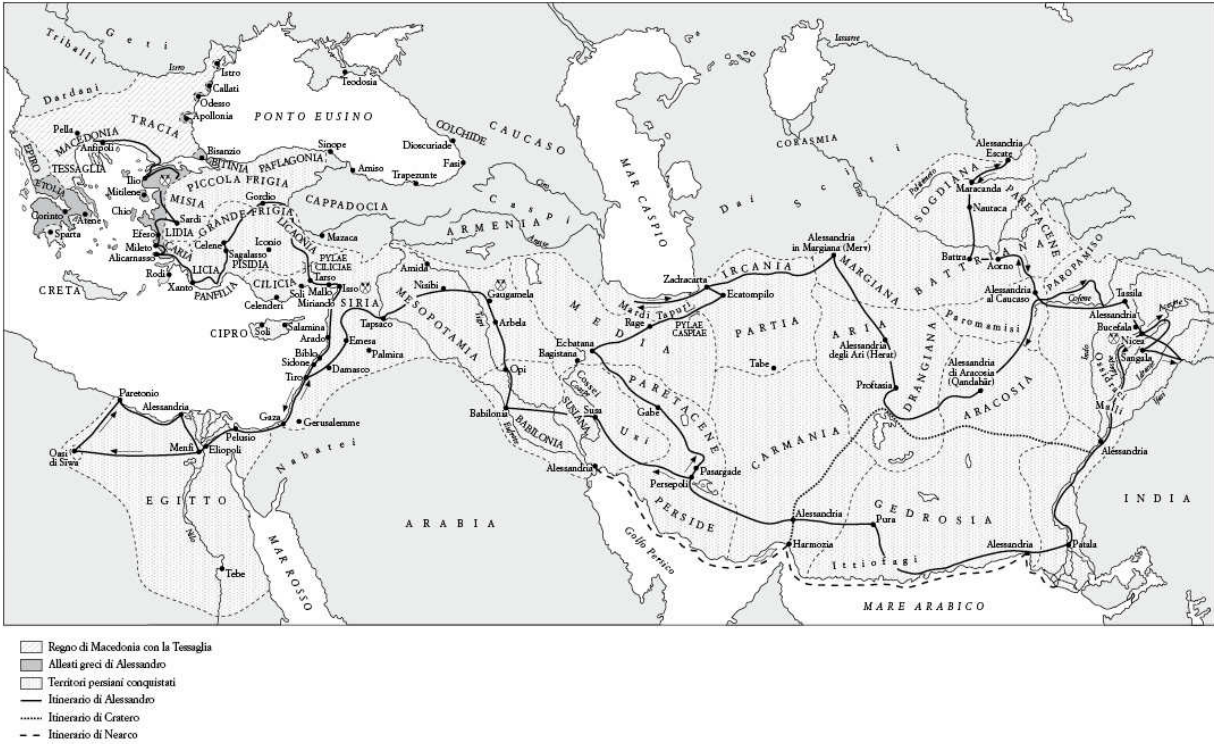
629 fondazione milesia di Sinope.
628 fondazione megarese di Selinunte.
627-587 Periandro tiranno a Corinto.
625 ca.-? Alceo.
624-621 ca. legislazione di Draconte in Atene.
600 fondazione focea di Marsiglia.
594-591 ca. riforme di Solone in Atene.
580 ca. fondazione rodio-geloa di Agrigento.
561-528 (durata complessiva) Pisistrato tiranno ad Atene.
561-510 tirannide dei Pisistratidi ad Atene.
560 ca. morte di Solone (n. 640 ca.).
560-546 regno di Creso in Lidia.
559-529 regno di Ciro il Grande in Persia.
546 conquista persiana della Lidia.
538(?)-522 tirannide di Policrate a Samo.
529-522 regno di Cambise in Persia.
528-510 Ippia tiranno ad Atene.
525 conquista persiana dell'Egitto.
522-486 regno di Dario I in Persia.
510 cacciata di Ippia da Atene; distruzione di Sibari; ultima avventura di Dorieo in Occidente.
508/507 riforma di Clistene in Atene.
499-493 rivolta ionica contro i Persiani.
492 la *Distruzione di Mileto* di Frinico.
492-490 prima guerra persiana (campagne di Dario contro la Grecia).
491-485 Gelone tiranno a Gela.
491-467 tirannide dei Dinomenidi a Gela e Siracusa.
490 battaglia di Maratona.
488-472 tirannide di Terone ad Agrigento.
486-465 regno di Serse in Persia.
485-478 Gelone tiranno a Siracusa.
483 costruzione della flotta ateniese per volontà di Temistocle.
481-479 seconda guerra persiana (campagna di Serse in Grecia).
480 battaglie delle Termopili e di Salamina; vittoria di Gelone sui Cartaginesi a Imera.
479 battaglie di Platea e di Micale.
478-468 Ierone tiranno a Siracusa.
477 fondazione della Lega delio-attica.
476-461 *leadership* di Cimone in Atene.
475 ca. fondazione cumana di Napoli.
474 vittoria di Ierone sugli Etruschi a Cuma.
472 i *Persiani* di Eschilo.
471 ca. condanna di Temistocle e sua fuga in Asia.
469 vittoria di Cimone sui Persiani al fiume Eurimedonte.
468 morte di Simonide (n. 557).
461 ostracismo di Cimone; riforme di Efialte in Atene e suo assassinio.
460-446 cosiddetta prima guerra del Peloponneso fra Atene e Sparta.
460-430 *leadership* di Pericle in Atene.
459-454 spedizione ateniese in Egitto.
456 sottomissione di Egina ad Atene; morte di Eschilo (n. 525).

454 trasferimento del tesoro della Lega delio-attica da Delo ad Atene.
450(?) vittoria sui Persiani e morte di Cimone a Cipro.
449 pace Atene/Persia (pace di Callia).
446 pace trentennale Atene/Sparta.
444 fondazione ateniese-panellenica di Turi.
441-439 rivolta di Samo contro Atene.
440 ca. rinforzo coloniario ateniese-calcidese a Napoli; morte di Pindaro (n. 520 ca.).
431 *Medea* di Euripide.
431-404 guerra del Peloponneso.
430 ca. morte di Erodoto (n. 485 ca).
429 morte di Pericle.
427-425 prima spedizione ateniese in Sicilia.
421 pace Atene/Sparta (pace di Nicia).
416-415 assedio e conquista ateniese di Melo.
415 le *Troiane* di Euripide.
415-413 seconda spedizione ateniese in Sicilia.
413 ripresa della guerra fra Sparta e Atene.
411 colpo di stato oligarchico in Atene e suo fallimento.
410 piena restaurazione della democrazia in Atene.
409 conquista cartaginese di Selinunte e Imera.
406 vittoria ateniese alle isole Arginuse; conquista cartaginese di Agrigento; morte di Euripide (n. 485 ca.) e di Sofocle (n. 496).
406-367 regno di Dionigi il Grande in Sicilia.
405 sconfitta ateniese a Egospotami; conquista cartaginese di Gela e Camarina.
404 capitolazione di Atene e regime dei Trenta Tiranni.
403 restaurazione della democrazia in Atene.
401-400 spedizione dei Diecimila (mercenari greci) in Asia a sostegno di Ciro pretendente al trono di Persia e loro ritirata.
400 ca. morte di Tucidide (n. 460 ca.).
399 condanna e morte di Socrate (n. 470 ca.).
395-386 guerra (cosiddetta di Corinto) di Atene, Tebe, Argo e Corinto contro Sparta.
388 primo viaggio di Platone in Sicilia.
388 (*post*) morte di Aristofane (n. 445).
386 fine della guerra in Grecia (pace del Re o di Antalcida); distruzione di Reggio da parte di Dionigi.
382 occupazione spartana della Cadmea (acropoli di Tebe).
380 *Panegirico* di Isocrate.
379 liberazione di Tebe dagli Spartani.
377 fondazione della seconda Lega marittima ateniese.
371 vittoria tebana sugli Spartani a Leuttra.
371-362 egemonia di Tebe in Grecia centrale e in Peloponneso.
370(?) fondazione della Lega etolica.
369 liberazione della Messenia ad opera dei Tebani e fondazione di Messene.
367-344 (durata complessiva) regno di Dionigi II a Siracusa.
359-336 regno di Filippo II in Macedonia.
357-355 guerra (cosiddetta sociale) di Atene contro Chio, Cos, Rodi, Bisanzio e altri alleati ribelli.
356(?)-346 cosiddetta terza guerra sacra (per il controllo del santuario di Delfi).

354 morte di Senofonte (n. 428).
348 morte di Platone (n. 427).
346 pace di Filippo con Atene (pace di Filocrate); sua vittoria nella guerra sacra e sua ammissione nel consiglio anfizionico.
344 riorganizzazione della Tessaglia come dominio di Filippo; spedizione di Timoleonte in Sicilia e definitivo esilio di Dionigi II.
342 definitivo assoggettamento della Tracia ad opera di Filippo.
341(?) vittoria di Timoleonte sui Cartaginesi al fiume Crimiso.
340 stato di guerra fra Atene e Filippo.
338 vittoria di Filippo contro Atene, Tebe e loro alleati a Cheronea; morte di Isocrate (n. 436).
337 Lega di Corinto sotto la guida di Filippo.
336 assassinio di Filippo.
336-323 regno di Alessandro Magno.
335 distruzione di Tebe da parte di Alessandro.
334 inizio della spedizione di Alessandro in Asia.
334-330 spedizione di Alessandro il Molosso in Italia.
333 battaglia di Isso.
332/331 fondazione di Alessandria.
331 Alessandro a Siwah; battaglia di Gaugamela.
330 incendio di Persepoli; morte di Dario III.
330 ca. viaggio di Pitea; morte di Eforo (n. 400 ca.).
327-325 Alessandro in India.
324 ordinanze di Alessandro ai Greci in tema di onori divini alla sua persona e rientro degli esuli nelle città.
323 morte di Alessandro.
323-322 guerra (cosiddetta lamiaca) di Atene contro i Macedoni.
322 morte di Demostene (n. 384); presidio macedone e fine della democrazia in Atene; morte di Aristotele (n. 384).
321 prima spartizione del potere fra i Diadochi (accordi di Triparadiso); Antigono Monoftalmo stratego dell'Asia.
321-281 lotte fra i Diadochi per la successione ad Alessandro.
320 (*post*) morte di Teopompo (n. 377).
317-307 governo oligarchico di Demetrio Falereo in Atene.
316 rifondazione di Tebe ad opera di Cassandro.
316-289 Agatocle signore di Siracusa e della Sicilia orientale.
310 ca. morte di Eraclide Pontico (n. 390 ca.).
307 restaurazione della democrazia in Atene ad opera di Demetrio Poliorcete.
306 assunzione del titolo regale da parte di Antigono Monoftalmo e Demetrio Poliorcete suo figlio.
305 Tolemeo I re di Egitto (consolidamento della monarchia lagide); assunzione del titolo regale anche da parte di Cassandro, Lisimaco, Seleuco e Agatocle.
304 fine dell'assedio di Rodi da parte di Demetrio e inizio dell'ascesa dell'isola come potenza marittima.
302 nuova Lega ellenica sotto il patrocinio di Antigono e Demetrio.
301 battaglia di Ipso, sconfitta e morte di Antigono Monoftalmo; spartizione dei suoi territori.
300 fondazione di Antiochia ad opera di Seleuco.
298 morte di Cassandro.
291 morte di Menandro (n. 342).

286 Demetrio Poliorcete prigioniero di Seleuco.
285 (*ante*) fondazione della Biblioteca di Alessandria.
285-246 regno di Tolemeo II Filadelfo in Egitto.
281 battaglia di Curupedio, sconfitta e morte di Lisimaco; Seleuco I Nicatore unico sovrano dei territori asiatici (consolidamento della monarchia seleucide); fondazione della Lega achea.
281-261 regno di Antioco I Sotere in Asia.
280-275 spedizione di Pirro in Italia e in Sicilia.
279-277 invasione dei Celti in Grecia.
276 Antigono Gonata re di Macedonia (consolidamento della monarchia antigonide).
276-239 regno di Antigono Gonata in Macedonia.
270 morte di Epicuro (n. 341).
263 Eumene I signore di Pergamo (consolidamento della dinastia attalide).
255 ca. morte di Timeo (n. 350 ca.).
251-213 attività di Arato di Sicione a favore o a capo della Lega achea.
235 ca. Attalo I re di Pergamo.
222 vittoria di Antigono Dosone reggente di Macedonia su Cleomene III di Sparta a Sellasia.
221-179 regno di Filippo V in Macedonia.
215 alleanza Filippo V/Annibale.
215-205 prima guerra macedonica (Filippo V contro Roma).
210 ca. morte di Eratostene (n. 290 ca.).
200-196 seconda guerra macedonica.
200-118 Polibio.
197 vittoria di T. Quinzio Flaminino su Filippo V a Cinoscefale.
196 proclamazione della libertà dei Greci da parte di Flaminino.
192-188 guerra fra Antioco III di Siria e Roma.
190 vittoria di L. Cornelio Scipione su Antioco III a Magnesia sul Sipilo.
188 pace di Apamea.
179-168 regno di Perseo in Macedonia.
171-168 terza guerra macedonica (Perseo contro Roma).
168 vittoria di L. Emilio Paolo su Perseo a Pidna; Perseo prigioniero dei Romani; divisione della Macedonia in quattro repubbliche.
166 creazione del porto franco di Delo a danno di Rodi.
149-148 quarta guerra macedonica (Andrisco contro Roma).
147 ca. creazione della provincia romana di Macedonia.
146 guerra della Lega achea contro Roma; distruzione di Corinto da parte di L. Mummio.
?-*post* **120** Apollodoro di Atene.
64 a.C.-*post* **17 d.C.** Strabone.
23-79 d.C. Plinio il Vecchio.
110-180 d.C. ca. Pausania.

Cartine

1. *La Grecia, l'Egeo e la costa occidentale dell'Asia Minore.*

2. *Il mondo coloniale greco all'epoca delle guerre persiane.*

3. *La spedizione e l'impero di Alessandro Magno.*